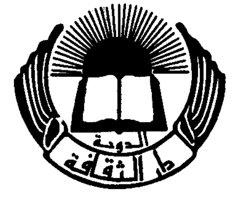
مَنهجُ البحثِ في
العُلومِ الإِسلامِيَّة



الدكتور
محمد الدسوقي

مَنْهَجُ البَحْثِ فِي العُلُومِ الإِسْلَامِيَّةِ



الطبعة الثانية

١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م

٢١٠,٧٢ محمد الدسوقي.

منهج البحث في العلـــوم الإسلاميـــة / محمد

الدسوقي . ـــ الدوحة : المؤلف ، ٢٠٠٣ .

٤٦٤ ص ؛ ٢٤ سم .

رقم الإيداع بدار الكتب القطرية : ٥١٩ / ٢٠٠٣

الرقم الدولي (ردمك) : ٦-٤٥-٣٦-٩٩٩٢١

دار الثقافة
للطباعة والنشر والتوزيع

قسم الكتاب

DAR AL-THAQAFAH
Printing Publication & Distribution

BOOK SECTION

الدوحة – قطر ص.ب.: ١٢٥٩٨-٣٠٣٢٩
ت.: ٤١٣١٨٠ – ٤١٣٤٧١ – فاكس: ٤١٨١٢٠

Doha - Qatar P.O.Box 12598/30329
Tel.: 413471/413180 - Fax: 418120

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ ۚ إِنَّ ٱلسَّمْعَ وَٱلْبَصَرَ وَٱلْفُؤَادَ كُلُّ أُو۟لَٰٓئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْـُٔولًا﴾ (الإسراء: ٣٦)

صدق الله العظيم

الإهـداء

إلى روح والدي الذي آلى على نفسه ـ وهو الفلاحُ الأُميُّ ـ أن يَحْمِلَ الفَأْسَ ويَعْمَل بالأجر، ليُتيحَ لي أن أطلبَ العلمَ، وأنال أعلى الدرجات فيه.

إلى روح هذا الوالد الذي غمرني بحنانه أُهْدى هذه الدراسة، فهيَ بعضُ حبات العرق الذي سال على جبينه؛ ليحقق لي ما كان يتمنّاه.

رحمه الله، وأجزلَ له الثوابَ في دار السَّلام.





مقدمة الطبعة الثانية

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على خاتم الأنبياء والمرسلين محمد بن عبد الله، وعلى آله وصحابته أجمعين ومن دعا بدعوته إلى يوم الدين. وبعد فقد طبع هذا الكتاب لأول مرة منذ نحو عشرين عاماً، وقررت بعض الجامعات تدريسه لطلابها سواء على مستوى درجة الليسانس، أو الدراسات العليا، وعرض له بعض أساتذة الشريعة بالنقد والتقويم، فمنهم من نعته بأنه كتاب ممتاز، ومنهم من قال عنه: إنه كتاب ناجح الفكر خصب المادة العلمية، أصيل المعرفة، على حين قال عنه آخر: إن لهذا الكتاب ميزته على الكتب التي تناولت موضوع المناهج، والجهد المبذول فيه جهد مشكور مركّز في أسلوب راق.

ومن هؤلاء العلماء من ذكر أن هذا الكتاب أضاف إلى المعرفة حقائق مبتكرة من وضوح وتسلسل منطقي مع التمتع بالذاتية في الأسلوب كما ملك زمام الأمر في الخطة والمنهج.

وهذه الكلمات من أساتذة وعلماء متخصصين شهادة تقدير أعتزّ بها، وإن كان كل عمل بشري لا يسلم من هنات هينات وغير هينات، وقد نفدت الطبعة الأولى للكتاب في فترة زمنية وجيزة، وعزمت على إعادة الطبع، بيد أن ظروفاً متعددة لم تيسّر لي ما عزمت عليه، وتكرّر طلب الكتاب من بعض المهتمين بالدراسات

المنهجية، وما يسمى بالعلوم الشرعية، وعرضت بعض دور النشر طبع الكتاب وتوزيعه، ومن ثم كان عليّ أن أعد الكتاب لطبعة جديدة، نقحت فيها بعض القضايا، وأضفت إليها فصلاً خاصاً بمنهج البحث في علم أصول الفقه، وهذا العلم هو منهاج البحث في الفقه، وهو يمثل أصالة الفكر الإسلامي أصدق تمثيل، وقد سبق به فقهاء الإسلام كل فقهاء القانون في العالم، فلم يضع هؤلاء الفقهاء أصولاً للقانون إلا منذ نحو مائتي سنة، على حين وصل إلينا أول مؤلف أصولي كتب منذ نحو اثني عشر قرناً وهو الرسالة، للإمام الشافعي.

وأطمع أن تسهم هذه الطبعة في تأصيل منهج البحث في العلوم الإسلامية بين الدارسين لهذه العلوم حتى تجتاز مرحلة التكرار والسطحية، وعدم معالجة مشكلات الواقع في دقة وموضوعية، كما أطمع أن يكون لأهل الذكر من الباحثين آراؤهم النقدية التي لا تعرف المجاملة بقدر ما تعرف الأمانة العلمية، والكشف عما في هذه الدراسة من جوانب إيجابية وأخرى سلبية.

والله أسأل أن يهيئ للجميع من أمرهم رشداً، وأن يسدد الخطى على طريق خدمة البحث العلمي الذي يأخذ بيد الأمة إلى القوة والحضارة الإنسانية، حضارة الإنسان الحنيف.

الدوحة في غرة المحرم سنة ١٤٢٤ هـ

أ. د. محمد الدسوقي
الأستاذ بقسم الفقه والأصول
كلية الشريعة جامعة قطر

مقدمة الطبعة الأولى

الحمد لله الذي علّم بالقلم، علّم الإنسان ما لم يعلم، والصلاة والسلام على من بعثه ربه رحمة للعالمين، وعلى آله وصحابته ومن اتبع سبيلهم إلى يوم الدين.

وبعد فإن الإنتاج العلمي في مجال الفكر الإسلامي المعاصر يعاني من ظاهرة الوفرة في الكم والفقر في الكيف، ومرد ذلك إلى غياب المنهج الذي ينظم التفكير، ويرشد إلى الإبداع، ويحول دون السطحية والتكرار.

وليس الأمر مقصوراً على غياب المنهج العلمي في ميدان الفكر الإسلامي، فإن هذا الغياب المنهجي يكاد يشمل كل ممارساتنا وأفعالنا، فنحن بلا منهج في حوارنا ومناقشاتنا، بلا منهج في دراساتنا وقراءاتنا، بلا منهج في تخطيطنا الاقتصادي والثقافي والعلمي والعمراني... إلخ.

إن المنهج العلمي هو المعبّر عن روح الحضارة لأمة من الأمم، فحيث توجد حضارة يوجد منهج؛ لأنه في جوهره حشد للطاقات وتجميعها والتنسيق بين معطياتها؛ لكي تصب في الهدف الواحد، فتكون أغنى فاعلية، وأكثر قدرة على التجدد والعطاء[1].

فنحن إذن في أمسّ الحاجة إلى منهج يسود حياتنا، ويحكم

(١) أنظر: في التاريخ الإسلامي، لماذا المنهج؟ للدكتور عماد الدين خليل، مجلة الأمة العدد ٢٥، ص ٩.

سلوكنا في شتى مظاهره، وهو أمر يفرضه علينا ديننا الذي يأمرنا بإعداد القوة بمفهومها الشامل ما استطعنا إلى ذلك سبيلاً، لنظل بحق خير أمة أُخرجت للناس، لها القيادة والريادة، وبيدها ألوية التقدم والعزة والكرامة.

وإذا كانت هناك بعض الدراسات الخاصة بمناهج البحث بوجه عام، ومناهج البحث في بعض العلوم بوجه خاص، كاللغة والتاريخ والأدب والرياضة والطبيعة، فإن مبلغ علمي أنه لم تظهر حتى الآن دراسة متكاملة عن منهج البحث في العلوم الإسلامية بمدلولها الاصطلاحي المعاصر[1].

ولما عهد إليّ بتدريس مادة مناهج البحث لطلبة الدراسات العليا ـ السنة التمهيدية ـ شعبة الإسلاميات بكلية التربية جامعة الفاتح رأيت أن الاعتماد في دراسة تلك المادة لهذه الشعبة على كتب المناهج العامة لا يغني، فهذه الكتب تتناول القواعد أو

(١) يطلق مصطلح «العلوم الإسلامية» في العرف المعاصر على الدراسات التي تتصل بالإسلام عقيدة وشريعة اتصالاً مباشراً كالتفسير والحديث والفقه والتوحيد، وهذا الإطلاق ـ وإن أخذ طابع المصطلح ولا مشاحة فيه ـ لا يعني إسلامياً أن ما سوى تلك الدراسات كالأدب والطب والزراعة وغيرها من العلوم النافعة للإنسان ليست إسلامية، وذلك أن مفهوم العلم في الإسلام واسع الدائرة، ويشمل كل علم يحمي الإنسان من أمراض النفس والعقل والجسم، ويتيح له أن يستعمر الأرض كما أراد الله، فذلك الإطلاق يصبح إذن من باب العام الذي أريد به الخاص.

ومع ذلك تجدر الإشارة إلى أن عدوى تغلغل المفاهيم غير الإسلامية في المجتمع الإسلامي ـ لأسباب مختلفة ـ قد رسخ في أذهان عامة المثقفين المسلمين أن من العلوم ما هو ديني، ومنها ما ليس كذلك، ولذا وجب التأكيد على هذه الحقيقة، وهي أن مصطلح العلوم الإسلامية، هو من قبيل العام الذي خصصه العرف، وأن كلمة الدراسات الإسلامية يجوز أن تطلق على كل دراسة تقدم خيراً للبشرية.

الأصول الكلية للبحث العلمي مهما يكن موضوعه دون أن تعطي غالباً القواعد الجزئية أو الخاصة بكل علم على حدة، ومن ثم بدا لي أن أكتب هذه الدراسة التي أخذت في إعدادها منذ نحو أربع سنوات. وكانت في أول الأمر محاضرات موجزة، ثم نمت بمرور الأيام، فكنت أضيف إليها، وأهذب بعض مباحثها حتى أصبحت على هذه الصورة التي أقدمها اليوم إلى طلاب البحث العلمي والمهتمين بحاضر ومستقبل الفكر الإسلامي.

وقد سلكت في إعدادها منهجاً يتركب من تمهيد وبابين وخاتمة.

تحدّثت في التمهيد ـ في إجمال ـ عن نشأة البحث العلمي وتطوره مشيراً إلى أثر الفكر الإسلامي في التأصيل للمنهج العلمي، وانعكاسات ثمار هذا الفكر على تطوير الحياة العلمية في الغرب، وظهور النهضة الأوروبية.

وعقدت الباب الأول للكلام في أهم مناهج البحث ومراحل إعداده، وقسمته فصلين:

عرفت في مستهل الفصل الأول كلاً من المنهج والبحث، وأومأت إلى صفات الباحث، ومقاصد التأليف، والتكامل بين المناهج العلمية، ثم تحدثت في شيء من التفصيل عن ثلاثة مناهج هي: المنهج النقلي، والمنهج الاستقرائي والمنهج الاستنباطي، وختمت هذا الفصل بكلمة موجزة عن التحليل والتركيب.

أما الفصل الثاني فقد عرضت فيه لمراحل إعداد البحث من حيث اختيار الموضوع وشروط هذا الاختيار، وحصر مصادره

ووضع منهج أوليّ له، وجمع المادة العلمية، وكتابة البحث في صورته النهائية، وأخيراً الملاحق والفهارس المختلفة.

وقد خصّصت الباب الثاني للبحث في منهج العلوم الإسلامية، وقسّمته أربعة فصول، مهّدت لها بالحديث عن الدعائم الأساسية لمنهج البحث في هذه العلوم، وأفردت كل علم منها ـ وهي التفسير والحديث والفقه والكلام ـ بفصل خاص تناولت فيه منهج البحث في هذا العلم، وفق تخطيط علمي يقوم على الربط بين الماضي والحاضر، فيدرس ـ دون تفصيل ـ تاريخ هذه العلوم، وطرائق البحث فيها، وما ينبغي أن يكون عليه منهج البحث المعاصر.

وأثبت في الخاتمة أهم النتائج التي انتهت إليها الدراسة، وبعض التوصيات أو الاقتراحات التي تنبئ عنها.

ويتضح من خطوات هذا المنهج أنه يجمع بين القواعد العامة للبحث، والدراسة التي توجه الباحث نحو أمثل الطرق لكتابة الرسائل الجامعية، أو الأبحاث العلمية بوجه عام، والملامح الخاصة للبحث في كل علم من العلوم الإسلامية، وهذا الجمع ضرورة علمية؛ لأن الوقوف على تلك القواعد والطرق مدخل لا بد منه، ولا محيص عنه، حتى يمكن الانتفاع بالمناهج الخاصة في التطبيق العملي على أحسن وجه، فضلاً عن التكامل والتعاون بين كل المناهج، وأن أي باحث لا يلم بها جميعها لا يسلم عمله العلمي من القصور والضمور.

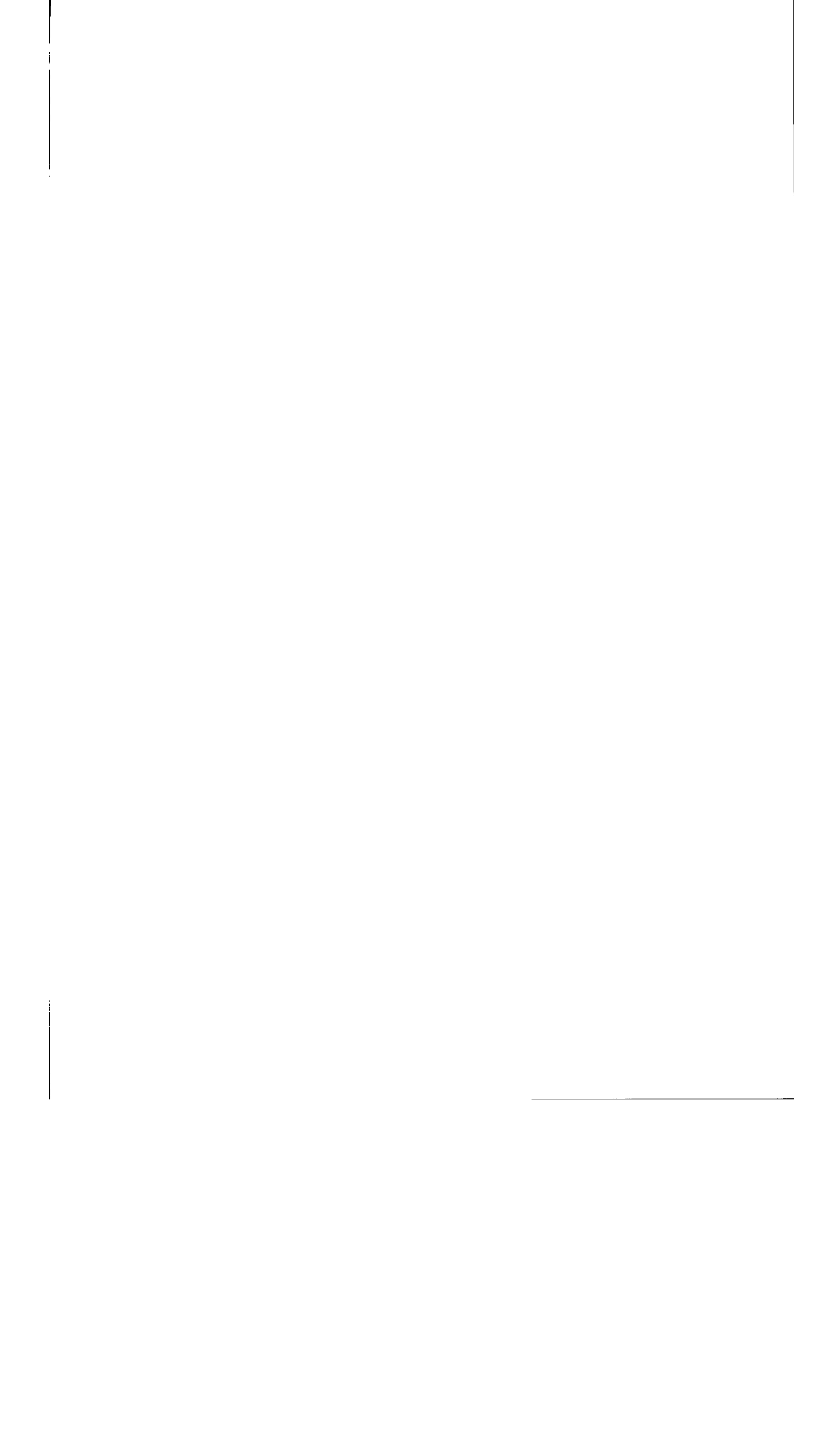
وقد اعتمدت هذه الدراسة ـ غير المسبوقة ـ على الكثير من

المصادر والمراجع القديمة والحديثة، ولم أبخل عليها بما استطعت من وقت وجهد، وكل ما أطمع فيه أن تكون نافعة، وأن تسد فراغاً في ميدان الفكر الإسلامي، وتسهم بدور إيجابي في الحفاظ على أصالة هذا الفكر وقوته.

والله ولي التوفيق.

طرابلس في ١٥ من المحرم ١٤٠٤هـ
الموافق ٢١ من أكتوبر ١٩٨٣م

دكتور محمد الدسوقي



تمهيد

البحث العلمي، نشأته وتطوّره

إن الإنسان منذ بدأ حياته على ظهر هذه الأرض وهو يحاول تفسير كل ما يحيط به أو يشاهده من ظواهر كونية، وإن كان في تفسيره لها في بعض مراحل حياته قد أعوزته الوسائل الضرورية وخذلته ظروفه فلم تمكّنه من معرفة الحقيقة العلمية الصحيحة[1].

لقد منح الله الإنسان العقل الذي يميّز به بين الأشياء، وأعطاه القدرة على النظر والتفكير وكسب المعرفة؛ ومن ثم استخلفه في الأرض وأمره بعمارتها ﴿...هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ ٱلْأَرْضِ وَٱسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا ...﴾[2]، وكان المخلوق الوحيد المكلّف في العالم المنظور، والذي يملك أسباب تطوير حياته، ولذلك اتسم التاريخ البشري بالصراع من أجل البقاء والتقدم، كما اتسم بتجزئته إلى عصور أو مراحل تاريخية؛ طوعاً لرقي الإنسان، وتطور قدراته على البحث وتفسير الظواهر تفسيراً علمياً.

وكان من رحمة الله بهذا الإنسان ـ بالإضافة إلى ما منحه من طاقات وقدرات ـ أن أرسل إليه الرسل والأنبياء، لتذكيره بما ينبغي أن يكون عليه نحو خالقه، حتى يظل معتصماً بحبل الله، وحتى

---

(١) أنظر: مقدمة في المنهج، للدكتور عائشة عبد الرحمن، ص ٢٢، معهد البحوث والدراسات العربية سنة ١٩٧١ ـ القاهرة.

(٢) الآية ٦١ في سورة هود.

يكون في سعيه وتطلعه للبحث عن الحقيقة، وطلب المعرفة على طريق الحق والخير، فلا يكون العلم وسيلة طغيان، وإنما وسيلة لخدمة الإنسان، وعوناً له على القيام بالرسالة المقدسة التي ناطها الله به، وكرّمه من أجلها أعظم تكريم، وسخّر له الكون كله ﴿...وَإِن تَعُدُّوا۟ نِعْمَتَ ٱللَّهِ لَا تُحْصُوهَآ...﴾[1].

ولا مراء في أن الإنسان كان يعيش في أيامه الباكرة حياة بدائية، وكانت قدراته العقلية محدودة، ومحكومة بمفاهيم غير علمية، فهو لا يتجاوز في إدراكه المعرفة الحسية[2]؛ أي المعرفة التي تلاحظ الظواهر الطبيعية كالمطر والزلازل والصواعق والمرض والموت، ونحو هذا ملاحظة بسيطة تقف عند مستوى الإدراك الحسي، وكان لا يستطيع إدراك العلل الحقيقية لتلك الظواهر، ويلجأ في تفسيرها إلى تصور أن لكل ظاهرة قوة خفية تسيِّرها، وتتحكّم فيها على النحو الذي تقدمه لنا الأساطير في العصور الغابرة[3]، ولعل هذا يفسر لنا كثرة الأرواح الخيّرة والشريرة من آلهة وشياطين التي عرفتها المدنيات القديمة.

وكانت محاولات الإنسان لمواجهة مشكلاته والظواهر من حوله السحر والتمائم والتعاويذ، وتقديم القرابين والضحايا للآلهة؛ لتغدق عليه الخير، وتدفع عنه الشر.

وهذه المرحلة البدائية في تاريخ الإنسانية يطلق عليها لدى

---

(١) الآية ٣٤ في سورة إبراهيم.

(٢) أنظر: أصول البحث العلمي، للدكتور أحمد بدر، ص ٣٧، ط. وكالة المطبوعات، الكويت.

(٣) مقدمة في المنهج، ص ١٣.

بعض الباحثين المرحلة الأسطورية[١]، ولدى البعض الآخر الحالة اللاهوتية[٢]؛ أي التي تفسر الظواهر تفسيراً خرافياً أو أسطورياً وليس المراد بها تلك البحوث النظرية في المسائل الإلهية كما هو معروف في العصر الحاضر[٣].

والمنطق الخرافي للإنسان في حياته البدائية كان ملائماً ومنسجماً مع الحياة البشرية في بدء أمرها، فالإنسان في ذلك العصر السحيق ما كان قادراً على تفسير الكون تفسيراً علمياً صحيحاً؛ لعدم التناسب بين طبيعة الظواهر والمشكلات ومستوى معارفه وإدراكه، فلجأ إلى التفكير الخرافي، وتخيل أن الكون يخضع لإرادات شبيهة بإرادة الإنسان[٤]، وأن لكل ظاهرة قوة خفية تكمن وراء حدوثها، وتدل على وجودها.

ولكن هذا المنطق الخرافي كان يحمل في طياته بذرة التفكير العلمي؛ لأن ربط الظواهر بسبب ما يعنى رفض أن تكون قد حدثت بطريقة عشوائية[٥]، وأن تفسير الظاهرة بأية علة خير من بقائها بلا تعليل، صحيح أن التعليل كان أسطورياً، بيد أنه على أية حال كان نفياً للتلقائية، والصدفة، واعترافاً بأن لكل شيء سبباً، وإن لم يهتد إلى حقيقة هذه الأسباب؛ للظروف التي حكمت تصور الإنسان

---

(١) مقدمة في المنهج، ص ٣.

(٢) أنظر: المنطق الحديث ومناهج البحث، للدكتور محمود قاسم، ص ٤٢٣، ط. السادسة، القاهرة.

(٣) المصدر السابق.

(٤) المصدر السابق، ص ٢٣٩، وهذه الإرادات هي إرادات الآلهة والسحرة التي تحدث الظواهر كيفما تريد.

(٥) مقدمة في المنهج، ص ٢.

وتفكيره في تلك المرحلة.

وقد اعترف العلم الحديث للفكر البدائي والتصور الخرافي بدوره وأثره في تقدم المعرفة الإنسانية، فإلى جانب ما ترك لنا ذلك التفكير من اليقين بوجود علل وأسباب خفية وراء الظواهر الكونية، ومن إصرار الإنسان القديم على أن يحقق إرادته، التي أرهفها عجز حيلته وقصور وسائله، فيحاول بالسحر التأثير على القوى الخفية، وإخضاع الظواهر الكونية ـ إلى جانب هذا كله كان ذلك التفكير هو الذي أعطى تاريخ المعرفة التصورات الأولى للفكر الفلسفي. ويذهب بعض مؤرخي الحضارة المحدثين إلى أن الفكر البدائي مهّد للعلوم الرياضية والطبيعية التي مرّت جميعاً خلال مرحلة أسطورية[١].

وبعد طول مكابدة ومعاناة أدرك الإنسان أن محاولاته في كسب المعرفة لم تعد عليه بطائل، وأن الوقوف عند الإدراك الحسي لم يجده شيئاً ذا بال، فجنح إلى النزعة العقلية، واتجه إلى النظر الذهني المجرد، وأخذ بالتأمل العقلي المحض، وبدأ بذلك المرحلة النظرية أو الحالة الميتافيزيقية[٢]..

لقد حاول الإنسان في هذه المرحلة نقد الفكر الخرافي والفلسفة البدائية، واستعاض عن التفسير الأسطوري بالنظر العقلي، واعتمد في تفسيره للظواهر على بعض القوانين والفروض التي لا تقوم على أساس الاعتراف بإرادة غيبية[٣].

---

(١) مقدمة في المنهج، ص ٢٤.

(٢) المنطق الحديث ومناهج البحث، ص ٤٢٤.

(٣) المصدر السابق.

ومع أن الإنسان في هذه المرحلة قد تقدّم في مسيرته على درب العلم لم يلتمس المعرفة بالتجربة العملية، بل لعله رأى فيها ضرباً من الشعوذة والدجل، كذلك لم يأخذ بالاستقراء واهتمّ بالقياس، لا عن جهل بقيمة الاستقراء في منهج المعرفة، ولكن لأن الاستقراء الكامل غير مستطاع، والاستقراء الناقص لا يعطي في نظره وتقديره معرفة يقينية[١].

لقد عكف الإنسان على التأمل الذهنيّ الذي كان وسيلته إلى كسب المعرفة،بيد أنه في هذا التأمل تجاوز بالعقل حدود العالم المنظور فأرسله ليكشف له عن مجاهل ما وراء الطبيعة في محاولة للوصول إلى جواهر الأشياء وخواص العناصر.

ولأن التأمل الذهنيّ المجرد كان المنهج الغالب في الفكر الإنساني، ازدهرت الأفكار الفلسفية، وكان الفلاسفة هم كبار علماء الإنسانية في هذه المرحلة[٢].

ثم جاءت المرحلة التي سادت التفكير العلمي حتى الآن، وهي المرحلة التجريبية أو الحالة الوصفية[٣]، وفيها تخلى الإنسان عن غروره في تجاوز العالم المنظور إلى العالم الغيبي، وعزف عما لا يحقق له نفعاً في حياته، أو يبدد طاقاته دون جدوى، واتجه إلى التجربة العملية فيما هو مشاهد من ظواهر الطبيعة، وأخذ يتابع الظاهرة الجزئية تحليلاً وتعليلاً حتى يصل إلى قانون كلي أو نظرية عامة.

---

(١) مقدمة في المنهج، ص ١٤.

(٢) المصدر السابق.

(٣) المنطق الحديث ومناهج البحث، ص ٤٢٥.

إن المنهج العلمي في تفسير جميع الظواهر قد ساد في هذه المرحلة، وهذا المنهج يرفض القول بإرادات خفية، أو فروض خيالية، كما يرفض أيضاً الرجم بالغيب، ومع هذا لا يكف عن السعي نحو المجهول، وكل ما في الأمر أنه يتوقف عن الحكم على شيء منه حتى يصل إليه ويعرفه، وبذلك يخرجه من نطاق المجهول[1].

وإذا كان العقل الإنساني في المرحلة النظرية قد أقحم نفسه في البحث في العالم الغيبي، وكان هذا غروراً منه، وجهلاً بطاقاته التي لا مجال لإبداعها سوى العالم المنظور، فإنه في المرحلة التجريبية قد ارتكب خطأً شنيعاً، حيث بلغ به الإيمان بالمنهج التجريبي أن رفض كل ما لا يخضع للتجربة والمشاهدة وفي مقدمة ذلك الدين، بحجة أن حقائقه لا يمكن أن تختبر في المعامل، أو تشاهد في التجارب؛ لأنها حقائق غيبية، أو ما ورائية؛ ومن هنا كان ذلك الغرور أو الشطط العلمي في هذه المرحلة أهم أسباب المروق من الدين، بل وإنكاره واعتقاد أنه خرافة.

إن المرحلة التجريبية حقّقت انتصارات مذهلة في العلوم الطبيعية، كما حقّقت أيضاً تقدماً في دراسة الظواهر الاجتماعية، وما يسمى بالعلوم الإنسانية، وأصبحت المنهجية العلمية حاكمة على كل دراسة تاريخية أو فلسفية، أو معملية... إلخ.. ولكن الانحراف الذي تردّت فيه هذه المرحلة هو تطاول العقل الإنساني وزعمه بأن حقائق الدين - لكي نؤمن بها - يجب أن تمر أولاً بالتجربة

(١) مقدمة في المنهج، ص ١٥.

العلمية، . . ولا مجال لمناقشة هذا الزعم وتفنيده، وبيان ما فيه من مغالطات، وإنما هي إشارة إلى بعض خصائص المرحلة التجريبية، التي أضفت على الحضارة المعاصرة طابعها المادّي، وأفرغتها إلى حد كبير من روح الدين وقيمه الإنسانية[١].

ويبدو مما أسلفت أن الفكر الإنساني مرّ بمراحل ثلاث: «الأسطورية، ثم النظرية، وأخيراً التجريبية، ولكن هذه المراحل متداخلة، ولا يعني القول ببداية إحداها أن التي خلت من قبلها قد انتهت، كما لا يعني أيضاً أن الفكر الإنساني في كل مرحلة كان نمطاً واحداً، وإنما كل ما يدل عليه ذلك التقسيم لمرحلة الفكر الإنساني، هو غلبة منهج خاص من التفكير في كل مرحلة[٢]، فالفكر البدائي مثلاً وإن ساده المنطق الأسطوري والتعليل الخرافي اعترف في بعض الحالات بالعوامل والشروط الطبيعية التي تؤثر تأثيراً مباشراً في نشأة الظواهر وتطورها[٣].

وإذا كانت تلك المراحل متداخلة، ولم يكن الفكر الإنساني في كل منها نمطاً واحداً، فإنه لا يمكن القول بأن البشرية كلها قد مرّت بهذه المراحل على درجة سواء، فما زال من الناس حتى الآن من يعيش بمنطق المرحلة الأسطورية، ويجهل الأسباب الطبيعية للظواهر، وما زال منهم أيضاً من يعيش مؤثراً التأمل الذهني المجرد على البحث العلمي المجرب، بل ما زالت هناك جماعات وشعوب ترزح تحت وطأة التخلف العلمي، وليس لها نصيب من التقدم

---

(١) أنظر: الإسلام يتحدى لوحيد الدين خان، الفصل الثالث.

(٢) المنطق الحديث ومناهج البحث، ص ٤٢٣.

(٣) المصدر السابق، ص ٢٣٩.

الحضاري المعاصر سوى الاستهلاك دون المشاركة في الإنتاج[1].

والذي لا مراء فيه أن بداية البحث العلمي بمفهومه المعاصر للإنسان مجهولة حتى الآن، فلا يملك العلماء ـ على وجه اليقين ـ دليلاً مقنعاً على أن فكراً ما أو دراسة ما كانت بداية البحث العلمي في التاريخ الإنساني[2].

والذي لا مراء فيه كذلك أن محاولات الإنسان عبر العصور متلاحمة، وأن كل محاولة فيها تمثل دفعاً للمحاولة التالية لها نحو مزيد من نمو المعرفة وتعميقها، وهذا يعني أن كل محاولة خطت بالمحاولة التي سبقتها خطوة جديدة على درب العلم، ومن ثم تستحق كل محاولات الإنسان لكسب المعرفة التقدير، وتعدّ جميعها تراثاً إنسانياً مشتركاً؛ لأن شعوباً شتى اشتركت فيها وقامت بها[3].

وإذا حاولنا أن نتعرّف على مسيرة الفكر الإنساني في ضوء ما قدمته بعض الأمم والشعوب من التراث العلمي؛ بغية الإشارة إلى حظ كل أمة في إثراء الفكر وإرساء دعائم العلم فإننا نجد أن الشعوب الشرقية من هنود وأشوريين وبابليين ومصريين كانوا أسبق من غيرهم إلى الحضارة والمعرفة، وأن تراثهم العلمي تأثّر به الفكر اليوناني على ما يعترف به أصحاب هذا الفكر أنفسهم[4].

إن المعرفة الشرقية كانت مزاجاً من الفكر النظري، والبحث

---

(١) أنظر: مقدمة في المنهج، ص ١٦، وأصول البحث العلمي، ص ٣٧.

(٢) أصول البحث العلمي، ص ٦٣.

(٣) مقدمة في المنهج، ص ١٣.

(٤) مقدمة في المنهج، ص ٢٩.

التجريبي والعقائد الدينية، ففي وادي النيل اتجه المصريون في كسبهم للمعرفة اتجاهاً عملياً من أجل الوصول إلى غايات نفعية، ومن ثم برعوا في الهندسة والطب والزراعة، كذلك كان التفكير لديهم وثيق الصلة بمعبوداتهم وآلهتهم، وكان التحنيط الذي تفوقوا فيه مبعثه الإيمان بالخلود ويوم الحساب[١].

وكانت الفلسفة المصرية ذات طابع ديني، تقرر وجود قوة عليا مسيرة للكون، وتؤمن بالبعث، ولذا كان للكهنة نفوذ كبير[٢].

وإلى المصريين يرجع الفضل في اختراع الكتابة، وهي نقطة البداية في نشأة الحضارة. وثبت أن الكتابة الهيروغليفية التي ابتدعها قدماء المصريين منذ أربعة آلاف سنة قبل الميلاد كانت أساساً للأبجديات التي نشأت في حوض البحر الأبيض المتوسط والهند[٣].

وتشاطر حضارة الأشوريين والبابليين حضارة مصر أقدمية التمدن، ويرجع المعروف من تاريخ تلك الحضارة إلى نحو أربعين قرناً قبل الميلاد، وتمتاز هذه الحضارة بالفلسفة العملية في الأخلاق والسياسة والأحوال المدنية ونظام الأسرة، سجلتها «شريعة حمورابي» التي كشفت عنها البحوث الأثرية منقوشة بالحرف المسماري على مسلة من الحجر، وتتألف من ٢٢٨ مادة، وكانت قانون تعاملهم من حوالى القرن العشرين قبل الميلاد، كذلك امتازت هذه الحضارة

(١) أصول البحث العلمي، ص ٦٤.
(٢) المصدر السابق، ومقدمة في المنهج، ص ٣.
(٣) مقدمة في المنهج، ص ٣.

بالمستوى العلمي العالي في المعارف الطبيعية والرياضية والفلكية، وسوى هذا مما دعت إليه الحاجة في الزراعة والصناعة، وإن شاب هذا المستوى العلمي السحر والنزعة الأسطورية[١].

أما الحضارة الهندية فلها مكانها البارز في تاريخ المعرفة الإنسانية، لقد كانت حضارة تتسم بالنزوع العلمي، وقد أهدت البشرية فيما أهدت أرقام العدد والشطرنج، وفكرة وحدة الوجود، وتراثاً جليلاً في الموسيقى والرياضة النظرية[٢].

هذا التراث الحضاري عرفه الفكر اليوناني قبل ازدهاره، وكانت أهم وسائل المعرفة رحلة بعض علماء اليونان إلى بلاد الشرق، والأخذ عن علمائه وكهنته، ومن أولئك من أقام بهذه البلاد للدراسة والتعلم أكثر من عشرين سنة.

ويذكر المؤرخون أن حملة الإسكندر قد رافقها في جولاته بالشرق علماء يونان نقلوا معارف الشرق إلى بلادهم[٣].

ولقد انتفع الفكر اليوناني بما أخذه من تراث الشرق وكانت فلسفتهم امتداداً لهذا التراث، وإن ذهب إلى غير هذا بعض الباحثين، ولكن الذي لا مراء فيه أن تفوق الفكر اليوناني ليس إلا الأثر الطبيعي لتدرج الإنسانية في كسب المعرفة وانتفاع كل جيل بجهود الأجيال السابقة[٤].

---

(١) مقدمة في المنهج، ص ٣٠.
(٢) المصدر السابق، ص ٣١.
(٣) المصدر السابق، ص ٣٢.
(٤) مقدمة في المنهج، ص ٣٢.

لقد أحرز اليونانيون تقدماً عظيماً في دراسة قواعد التفكير، وخطوا بمنهج البحث العلمي خطوة فسيحة، واعتمدوا اعتماداً كبيراً على التأمل والنظر العقلي المجرد(١).

ويعدّ أرسطو على رأس فلاسفة اليونان في القرن الرابع قبل الميلاد(٢) الذين قاموا بوضع قواعد لمنهج البحث وأسلوب التفكير، ويعزى إلى هذا الفيلسوف الأشهر الفضل في تأسيس علم المنطق، وإرساء مبادئه، واعتباره خير أداة لتحصيل المعرفة السليمة، وفضح الأباطيل المضللة(٣).

ولا مجال هنا للحديث في تفصيل عن منطق أرسطو وخصائصه، ويكفي أنه منطق يقوم على القياس الشكلي، وأن أرسطو لم يبتكره ابتكاراً، فقد جاءت نظريته فيه نتيجة لجهود سابقيه(٤).

والقياس الشكلي يدرس طرق التفكير، ويهتم بصدق الاستدلال من حيث صورته وشكله، ولا يهتم بموضوع هذا التفكير، فالغاية منه استنباط النتائج الضرورية من بعض المقدمات العامة التي يسلم المرء بصدقها دون الاهتمام بموضوع تلك المقدمات ولا كيفية تحصيل الإنسان لها(٥).

---

(١) أصول البحث العلمي، ص ٦٤.

(٢) توفي أرسطو سنة ٣٣٢ ق.م. وانظر: أرسطو، للدكتور عبد الرحمن بدوي.

(٣) أسس المنطق والمنهج العلمي، للدكتور محمد فتحي الشنيطي، ص ٦، ط. أولى، بيروت.

(٤) المنطق الحديث ومناهج البحث، ص ٢١.

(٥) مقدمة في المنهج، ص ٣٧.

على أن أرسطو وإن اعتمد في منطقه على القياس الصوري، وضرورة التمييز بين الكليات الخمس: الجنس والنوع والفصل والخاصة والعرض العام[1]. قد فطن إلى الاستقراء، ونبّه إلى قيمة التعرف على الوقائع والحقائق بالمشاهدة والتجربة، ولكن تيار التفكير الصوري القياسي كانت له السيادة في عصر أرسطو، ولم يكن للتجربة أو الاستقراء مكان ملحوظ في ذلك العصر[2].

وهذا المنطق الأرسطي يعبر أدق تعبير عن الروح اليونانية في نظرتها إلى الكون، وفي محاولتها إقامة مذاهبها في الوجود[3].

وظل لمنطق أرسطو تأثيره في الفكر الإنساني نحو عشرين قرناً، غير أنه لم يلق من جمهور المفكرين المسلمين سوى الرفض له؛ لأن الروح التي يمثلها أو انبثق عنها، لا تلتقي مع الروح الإسلامية في نظرتها إلى الكون والإنسان والحياة، وسأشير إلى طرف من موقف علماء المسلمين من ذلك المنطق بعد قليل. وورث الرومان المعرفة اليونانية، وكان إسهامهم في ميدان العلم يتجه نحو الممارسة العملية كالمصريين الذين كان لهم بعض التأثير في الفكر اليوناني.

---

(١) إذا كان الحيوان جنساً، فالإنسان نوع من أنواعه، والفصل هو الصفة التي تميز الإنسان تمييزاً قاطعاً عن غيره من الأنواع داخل الجنس الواحد كالنطق، أما الخاصة فهي كالفصل غير أنها لا تدخل في صميم الماهية كالضحك، والعرض العام هو الصفة اللاحقة لماهية الشيء كالمشي على القدمين، وهي لا تميز الإنسان عن سائر أنواع الحيوان.

(٢) أنظر: أسس المنطق والمنهج العلمي، ص ٧.

(٣) أنظر: مناهج البحث عند مفكري الإسلام، للدكتور علي سامي النشار، ص ٩، ط. رابعة. دار المعارف بالقاهرة.

لقد كان الرومان صنّاع قوانين ومهندسين أكثر منهم مفكرين متأملين.

وبعد انهيار الحضارة اليونانية والرومانية عاشت أوروبا عصر الظلمات، وافتقدت لفترة من الزمن طرق البحث ومناهج العلم، وكان المسلمون هم حملة مشعل البحث العلمي إليها[1].

لقد قام المسلمون بأقدس مهمة في تاريخ الفكر الإنساني في العصر الوسيط الذي يبدأ بالقرن الثاني الهجري وينتهي بالقرن الثامن (٨ ـ ١٤م).

وهذه المهمة تتمثّل في حماية الفكر الإنساني من الدثور، وإخراجه من الظلمات إلى النور، والتقدم به نحو الأمام خطوات فسيحة رائدة كانت منطلقاً لعصر النهضة في أوروبا، وسبيلاً للتطور الحضاري المعاصر.

إن المسلمين بالإسلام أسدوا إلى البشرية أيادي بيضاء، فهذا الدين دين علم وتفكير وتدبر، فأول كلمة نزلت من القرآن الكريم ـ دستور الإسلام ـ وهي إقرأ، تعد مفتاح العلم أيّاً كان نوعه، وآيات هذا الكتاب العزيز تحض في مواطن كثيرة على النظر والتدبر، وتبين أن العلم يخدم الإيمان، وأن المرء كلما ازداد علماً ازداد من الله خشية، ﴿...يَرْفَعِ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مِنكُمْ وَٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْعِلْمَ دَرَجَٰتٍ...﴾ [2] ﴿...إِنَّمَا يَخْشَى ٱللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ ٱلْعُلَمَٰٓؤُا۟﴾[3].

(١) أصول البحث العلمي، ص ٦٤.

(٢) الآية ١١ في سورة المجادلة.

(٣) الآية ٢٨ في سورة فاطر.

ولا سبيل إلى الكلام عن العلم والعلماء في الإسلام في توضيح شامل، وتكفي الإشارة إلى أن هذا الدين فتح أمام العقل البشري كل مجالات البحث والعلم وأنه لا يتضمن أي حكم من الأحكام يشل حركة العقل في سيره وتقدمه، فالحكمة ضالة المؤمن أنى وجدها أخذها، وعند من رآها طلبها[1]، ولهذا جاء الإسلام إنقاذاً للبشرية من خرافات الجهل والأمية، كما جاء إنقاذاً لها من ضلالات الشرك والجاهلية.

وما دام الإسلام دين علم وفكر فإن الذين آمنوا به منذ عصر البعثة أخذوا يقبلون على دراسة كل ما ينفعهم في دينهم ودنياهم، وكانوا في أول أمرهم يهتمون بصورة عامة بدراسة القرآن والسنة؛ ليكونوا على بينة من أحكام دينهم، ولكن بعد أن استقرت حركات الفتوحات نسبياً تنوّعت الدراسات الإسلامية، وظهر في كل ميدان من ميادين العلم النظري أو التجريبي رجال أدّوا أجل الخدمات للحضارة والإنسانية، وتجلّت عبقريتهم فيما خلفوا من آثار علمية تشهد لهم بالسبق والفضل، وتؤكد أن المسلمين قد وضعوا الأسس الأولى لبناء الحضارة الحديثة.

لقد نبغ المسلمون في كل ميادين البحث العلمي، وكان لهم منهجهم الخاص الذي يعتمد على الاستقراء والملاحظة والتجربة، والقياس الأصولي الذي يخالف القياس الأرسطي[2]. وكان مرد ذلك النبوغ - فضلاً عن دعوة الإسلام إلى العلم وطلبه من المهد إلى اللحد، وأنه عبادة وجهاد - إلى ما تمتع به علماء الإسلام من

(١) أنظر: الفلسفة القرآنية للأستاذ عباس محمود العقاد.

(٢) أنظر: مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ص ٧١.

الاستعلاء على الشهوات، والصبر على البحث، بالإضافة إلى الحرية العلمية، وتقدير الحكام للعلم والعلماء، ثم المناخ العلمي الذي يحض على التنافس المحمود، ويشجع على الإنتاج العلمي المثمر.

ويجدر بعد هذا الحديثُ في إجمال عن قضيتين:

الأولى: ما مدى استفادة المسلمين من تراث البلاد المفتوحة، وما هو موقفهم من الفكر الإغريقي؟

الثانية: كيف انتقل الفكر الإسلامي إلى أوروبا، وما مدى تأثيره في تطور الحياة العلمية والحضارية في هذه القارة؟

أما القضية الأولى فإن تحول أهل البلاد المفتوحة إلى العربية يعني نقل ثقافتهم إلى اللسان العربي عن طريق المشافهة أو التأليف(١)، وقد دعت الحرية الفكرية ـ ميزة الحكم الإسلامي ـ الكثير من أبناء الأمم المغلوبة إلى عرض آرائهم ومعتقداتهم، بل إلى مناقشة المسلمين في عقائدهم(٢) وقد نجم عن هذا دخول العقائد والأفكار غير الإسلامية في المجتمع الإسلامي، وقاوم العلماء المسلمون هذه المفاهيم الدخيلة، ولكنهم مع هذا انتفعوا بالتراث العلمي لتلك البلاد، غير أنه الانتفاع الذي لم يطغ على أصالتهم الفكرية، أو يشوه منهاجهم الإسلامي.

وكانت الترجمة(٣) من أهم الأبواب التي دخلت منها الثقافات

(١) الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي، للدكتور محمد البهي، ص ٢٧٤، ط. الحلبي، القاهرة.

(٢) مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ص ١٩.

(٣) بدأت الترجمة في عهد بني أمية ونشطت في عهد العباسيين، وانظر: المصدر السابق، ص ٢٠ ـ ٢٣.

الأجنبية إلى الحياة الفكرية الإسلامية، وكانت هذه الثقافات متنوعة كما تنوّعت اللغات التي نقلت عنها، ويعد الفكر الإغريقي أو ما سمي بعلوم الأوائل من أهم تلك الثقافات التي ترجمت إلى اللغة العربية، وتباينت مواقف علماء الإسلام من هذا الفكر، فالأصوليون والمتكلمون منهم عارضوه معارضة شديدة وبخاصة منطق أرسطو؛ لأن ذلك الفكر وثني في أصوله ومفاهيمه، ولأن هذا المنطق لا يصلح للفكر الإسلامي، لاهتمامه بالقضايا الميتافيزيقية، ولأنه منطق صوري يستند إلى خصائص اللغة اليونانية، فهو غير منفك عنها، ولما كانت هذه اللغة من حيث مقوماتها وخصائصها تختلف عن اللغة العربية فليس من المستساغ تطبيق منطق وضع متمشياً مع لغة معينة على لغة الضاد[1].

أما الفلاسفة المشاؤون من المسلمين كالكندي والفارابي وابن سينا، فقد ارتضوا منطق أرسطو، ودافعوا عنه أشد دفاع تجاه أعدائه من مفكري الإسلام الذين هاجموهم بعنف وقسوة، ولكن هؤلاء الفلاسفة ـ في رأي بعض المعاصرين ـ كانوا جسماً غريباً في قلب الحضارة الإسلامية، وعاشوا أغلب مراتب حياتهم كفلاسفة يونان في وسط غريب لا يمتّون إليه بصلة[2].

فالفلاسفة المشاؤون من المسلمين لا يمثلون الفكر الفلسفي الإسلامي الأصيل، بل هم غرباء عنه، أو دخلاء عليه، وهذا لا ينفي ما لهم من فضل في بعض المجالات العلمية. أما الذين

(١) أنظر: أسس المنطق والمنهج العلمي، ص ٣٣.
(٢) مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ص ٢٩.

يمثلون هذا الفكر أصدق تمثيل فهم الفقهاء والأصوليون والمتكلمون، فهؤلاء لم يرتضوا العلم اليوناني، أو يقبلوا منطق أرسطو، ومع ذلك لا سبيل إلى إنكار أن الفكر الإغريقي كان من أكثر الثقافات الدخيلة تأثيراً في الفكر الإسلامي، بيد أن هذا التأثير لا يعني أن المسلمين كانوا أتباعاً للفكر اليوناني بصورة عامة، أو لمنطق أرسطو بصفة خاصة، ففي ذلك إجحاف وتجريد لهم من عبقريتهم وأصالتهم العلمية الخاصة[١]، ويكفي دلالة على هذا أن رفض المسلمين لمنطق أرسطو، ونقدهم له هو الذي نبّه علماء أوروبا إلى عيوب هذا المنطق، وخروجهم عليه، بل إنهم ساروا على نفس الدرب الذي سار عليه علماء المسلمين في هذا النقد، «فديكارت» مثلاً في حملته على منطق أرسطو لم يزد شيئاً على ما قاله «ابن تيمية» في هذا الموضوع[٢].

وما كان علماء أوروبا ليستطيعوا مهاجمة منطق أرسطو ونقده دون أن يطلعوا على تراث المسلمين العلمي، فهذا التراث هو الذي أيقظ أوروبا من سبات الجهل والتخلف، وأنار أمامها طريق العلم والحضارة.

وأما القضية الثانية فإن الفكر الإسلامي انتقل إلى أوروبا عن طريق المراكز الثقافية الإسلامية في العواصم الأندلسية وجنوب

---

(١) أنظر: دراسات في الفلسفة الإسلامية، للدكتور محمود قاسم، ص ٢٣، ط. أولى - القاهرة.

(٢) المصدر السابق، ص ٢٩، وديكارت فيلسوف فرنسي، توفي سنة ١٦٥٠م، أما ابن تيمية فهو أبو العباس أحمد بن عبد الحليم الملقب بشيخ الإسلام كان مفكراً مجدداً شجاعاً وآثاره العلمية تشهد له بالاجتهاد المطلق، توفي سنة ٧٢٨هـ.

إيطاليا[1]، وجزر البحر المتوسط، لقد كانت هذه المراكز تشع بالعلم والفكر، وكان أهل أوروبا وبخاصة الشباب يهرع إلى تلك المراكز لدراسة العربية وأخذ العلوم الإسلامية.

ولم تعرف أوروبا علوم المسلمين عن طريق تلك المراكز فحسب، وإنما عرفتها أيضاً بعد الحملات الصليبية الباغية، وسرقة الكنوز العلمية المخطوطة من العالم الإسلامي، ونقلها إلى أوروبا، ورحلة بعض العلماء الأوروبيين إلى الحواضر الإسلامية التي ذاعت شهرتها في العلم.

وكان أخذ أوروبا للعلوم الإسلامية يكاد يكون شاملاً، لقد أخذت كل أنواع العلوم والمعارف التجريبية منها وغير التجريبية، وأن أوروبا كما يقول روجر بيكون: دعيت فجأة إلى الحياة بعد أن ظلت غارقة في ظلمات الجهل طوال خمسة قرون، وهي مدينة بكل مقوماتها إلى العالم الإسلامي وأن الفكر الأوروبي كان من المستحيل أن يكون له شأن يذكر لولا وجود المعارف العربية[2].

وهذا الاعتراف بفضل العلوم الإسلامية على أوروبا، وأنها هي

---

(١) انظر: دور العرب في تكوين الفكر الأوروبي، للدكتور عبد الرحمن بدوي، ص ٥، ط. ثانية، الكويت.

(٢) انظر: العرب والحضارة الأوروبية للأستاذ عباس محمود العقاد، وروجر بيكون عالم وقسيس إنجليزي أطلق عليه «رينان» اسم الأمير الحقيقي للتفكير الأوروبي إبان العصور الوسطى، وقد تأثر بمنهج العلماء المسلمين، واعترف بذلك في كتاباته، ولد عام ١٢١٤، ومات عام ١٢٩٤م.

التي دفعت بالفكر الأوروبي إلى التقدم، ومهّدت لقيام عصر النهضة ونشأة المنهج التجريبي في أوروبا الحديثة[1] يدحض ما يذهب إليه جمهور المستشرقين ومن سلك سبيلهم من الباحثين من أن المسلمين لم يبتكروا في مجال العلم شيئاً، وانحصرت مهمتهم العلمية في حفظ التراث الهندي واليوناني، وأنهم كانوا مجرد ناقلين للحضارات القديمة، فالمسلمون انتفعوا بلا مراء بالتراث العلمي للأمم التي سبقتهم، ولكنهم أضافوا وابتكروا، وكانت لهم أصالتهم العلمية من حيث المنهج والتطبيق، وأن من يلقي نظرة فاحصة على جهود العلماء المسلمين في مجال البحث العلمي يدرك أن هذه الجهود العلمية قد بلغت ما لم تبلغه ثقافة من قبل وأنها كانت تمهيداً لعلوم النهضة الحديثة[2].

وقد أكدت الدراسات العلمية المعاصرة أن أصول المنهج العلمي الحديث أصول إسلامية عربية وليست أصولاً يونانية[3]، وأن بعض المؤلفات العلمية الأوروبية في بداية عصر النهضة هي في الحقيقة ترجمة لمؤلفات عربية أو نقول منها، وإن حاول أصحاب هذه المؤلفات تجاهل فضل العرب، وزعموا أنهم فيما أتوا به من آراء ونظريات لم يعتمدوا على مصادر عربية[4].

---

(١) أنظر: منهج البحث العلمي عند العرب، للدكتور جلال محمد موسى، ص ٢٢٧، ط. أولى، بيروت.

(٢) مناهج البحث العلمي، للدكتور عبد اللطيف محمد العبد، ص ٣٥، ط. أولى.

(٣) أنظر: دراسات في الفلسفة الإسلامية، ص ٢٦، وفي الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه للأستاذ الدكتور إبراهيم مدكور، ج١، ص ٢٥، ط. ثالثة.

(٤) أنظر: محاضرات في تاريخ العلوم عند العرب، للدكتور فؤاد سزكين، ص ٨١، ط. أولى.

والمسلمون الذين كانوا في العصور الوسطى ـ عصور الظلمات في أوروبا رواداً في العلم والفكر والمدنية، وكانت أوروبا تنظر إليهم على أنهم أساتذتها ومصدر المعرفة التي ينبغي الإلمام بها، والسير على هديها، على الرغم من مشاعر الخوف والتوجس من المد الإسلامي، وهي مشاعر سيطرت على عامة أهل أوروبا، وتتحمل الكنيسة وحدها وزر تأريثها ـ هؤلاء المسلمون أتى عليهم حين من الدهر تخلفوا فيه عن مكان الصدارة في الفكر والبحث، وأصيبوا بالجمود والركود العلمي، ورَانَ عليهم الاجترار والتقليد، وأقبل علماؤهم على تراث أسلافهم يشرحون ويلخصون ويجمعون وفقدت بذلك الحركة العلمية الإسلامية روح الابتكار والتجديد[1].

وفي الوقت الذي ركدت فيه ريح الحياة العلمية بين المسلمين كانت أوروبا ـ بالفكر الإسلامي ـ تستيقظ من سباتها، وتنهض من كبوتها، وتضع اللبنات الأولى في صرح نهضتها، وكان علماؤها في نضالهم من أجل حرية الفكر وكرامة العقل، وسيادة البحث العلمي يلاقون العنت والاضطهاد من رجال الدين، ونشب بين الفريقين صراع مرير كان النصر في نهايته للعلم، وقد نجم عن هذا الصراع الفصل بين الدين والعلم، وكذلك الفصل بين الدين والدولة، وسادت دعائم التفكير العلمي في أوروبا بعد أن زحزحت الكنيسة عن قيادتها للحياة العلمية، ثم تطورت مناهج يالبحث، وشملت كل

---

(١) كان أهم أسباب هذا التخلف هجمات الصليبيين والتتار والمغول وما أدت إليه من تدمير لكثير من مراكز العلم وآثار العلماء، واضطراب الحياة السياسية والاجتماعية في العالم الإسلامي. (وانظر: الإسلام والحضارة العربية لمحمد كود على ح، ص ٢٢١).

مجالات العلم النظري والتجريبي، ولا يؤخذ على هذا التطور سوى ما أومأت إليه في الكلام عن المرحلة التجريبية، من تحكم الطابع المادّي، والتنكر للقيم الدينية، واتخاذ العلم مطية لامتهان الضعفاء[1].

وإذا كانت نشأة مناهج البحث العلمي لدى جمهرة مؤرخيها تعزى إلى القرن السابع عشر، وإذا كان المنهج التجريبي قد أخذ بزمام الموقف في الدراسة العلمية بأوروبا منذ هذا القرن، وإذا كان «فرنسيس بيكون» يعده أكثر مؤرخي المناهج من الغربيين أول من صاغ قواعد المنهج التجريبي بكل وضوح[2]، وإذا كان «ديكارت» بكتابه «مقال في المنهج» قد وضع قواعد دقيقة للمنهج العلمي تؤدي إلى حسن السير بالعقل والبحث عن الحقيقة في العلوم[3]، وإذا كان كلاهما قد رفضا منطق أرسطو منهجاً عاماً للبحث؛ لأن المقدمات التي يعتمد عليها ليست يقينية بصفة لا يرقى إليها الشك، اللهم سوى تلك المقدمة التي تنص على استحالة اجتماع النقيضين في شيء واحد[4] ـ إذا كان الأمر كذلك، فإن «فرنسيس بيكون» اقتفى منهج «ابن الهيثم»[5] في الاستقراء، والملاحظة

(١) أنظر: أصول البحث العلمي، ص ٦٥.

(٢) مناهج البحث العلمي، للدكتور عبد الرحمن بدوي، ص ٤، «وفرنسيس بيكون» فيلسوف إنجليزي ويعد مؤسس المنطق الحديث، توفي عام ١٦٢٦م.

(٣) المصدر السابق.

(٤) المنطق الحديث ومناهج البحث، ص ٣٧.

(٥) ابن الهيثم: أعظم علماء الطبيعة في العصور الوسطى، ومن علماء البصريات القلائل في العالم كله، ترجمت بعض مؤلفاته إلى اللاتينية، وبعض اللغات الأوروبية الحديثة، توفي سنة ٤٣٠ أو سنة ٤٢٩هـ في بعض الروايات.

والتجريب؛ و«ديكارت» تأثر بـ «ابن سينا»[١]، أو «الغزالي» في كتابه «تهافت الفلاسفة»[٢]، وموقفهما من منطق أرسطو هو نفس الموقف الذي كان من الأصوليين والمتكلمين المسلمين، وقد أومأت آنفاً إلى أن «ديكارت» في حملته على منطق أرسطو لم يزد شيئاً على ما قاله «ابن تيمية».

على أن تأثير الفكر الإسلامي لم يكن مقصوراً على تلك المرحلة التاريخية التي كانت بداية للنهضة الأوروبية، فقد امتد هذا التأثير ـ وبخاصة في مناهج البحث العلمي ـ حتى العصر الحاضر؛ إذ ظهرت بعض الدراسات حول المنهج النقلي وأهميته في البحوث العلمية، ومنها كتاب «الحقيقة ومنهج البحث» لعالم ألماني معاصر يدعى Gadamer، وهذا الكتاب لا يخرج في مبادئه العامة عما كتبه العلماء المسلمون في مجال طرق تحمل الرواية، وتوثيق النصوص، وعلم الجرح والتعديل.

ولا يعني أن المسلمين كانوا الرواد في وضع مناهج البحث العلمي غمط ما قام به سواهم من جهود، فقد أضاف علماء أوروبا، وكان لهم فضلهم الذي لا يجحد، غير أنهم بلا مراء اعتمدوا على تراث المسلمين، وهذا هو منطق التطور الحضاري

---

(١) يقول الدكتور محمد ياسين عريبي في دراسة له تحت عنوان «أضواء على تطور مفهوم العقل في الفكر الإسلامي» «إن الفلسفة الديكارتية التي في أصولها فلسفة سينوية (نسبة إلى ابن سينا) أصبحت هي المحك للصراع الفكري في الفلسفة الحديثة، وامتدت إلى الفلسفات المعاصرة، فأصبحت هي المعيار الذي تبنى، وتنتقد في ضوئه نظريات المعرفة والوجود (وانظر: مجلة الثقافة العربية يونيو سنة ٨٠، ص ٣٠).

(٢) أنظر: المنهج الفلسفي بين الغزالي وديكارت، للدكتور محمود حمدي زقزوق.

والعلمي، وانتفاع كل جيل بما خلفته الأجيال السابقة، ولكن الخطأ الذي وقع فيه المؤرخون لنشأة البحث العلمي ومناهجه وبخاصة من الغربيين أنهم يغفلون عمداً أو جهلاً دور المسلمين وأثرهم في تطوير الفكر الإنساني، بل إن من الأوروبيين من يضيف إلى تجاهل دور المسلمين العلمي تشويه تاريخهم الحضاري، ونعته بالتبعية وفقدان الأصالة[1]، في محاولة منهم ـ وفق تخطيط علمي مدروس ـ لزعزعة ثقة المسلمين المعاصرين بأمجادهم الفكرية، وما قدمه أسلافهم من تراث علمي مجيد، كان فتحاً جديداً في تاريخ البشرية العلمي، وتطورها الحضاري.

فليس صحيحاً إذن أن تاريخ التفكير العلمي ووضع مناهجه بدأ في القرن السابع عشر على أيدي الأوروبيين، فقد بدأ قبل هذا بنحو عشرة قرون على أيدي المسلمين، فهم الذين أصلوا المنهج النقلي، ووضعوا أسس المنهج التجريبي[2]، وبذلك يمكن القول دون ادعاء بأن ما كتبه غير المسلمين في ميدان علم المناهج هو صياغة جديدة متطورة لما صدر عن علماء المسلمين، كما يمكن القول أيضاً بأنه من القرن السادس الميلادي إلى القرن العشرين لم ينشأ في العالم أثر جديد لا يرجع إلى تاريخ الحضارة الإسلامية، بسبب قريب أو بعيد، فالحضارة الأوروبية في القرن العشرين ترجع إلى حضارة عصر النهضة، وعصر النهضة يرجع إلى ثقافة المسلمين في الأندلس، وإلى الثقافة التي عاد بها الصليبيون من الديار

(١) أنظر: دراسات في الفلسفة الإسلامية، ص ٢٤، ٢٥، وتمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، للشيخ مصطفى عبد الرزاق، ص ٥ ـ ١٢.

(٢) مقدمة في المنهج، ص ٤٤، ودراسات في الفلسفة الإسلامية، ص ٢٧.

الإسلامية، فالثقافة الإسلامية وجهت الفكر العالمي وجهة صالحة كان لها أعظم النتائج في تاريخ العالم قديمه وحديثه، وإحدى هذه النتائج التي لا شك فيها كشف القارة الأمريكية[١].

والخلاصة أن الإنسان كان يفكر ويستخدم عقله منذ درج على هذه الأرض، وأنه تطور في مراحل عدة حتى نضج تفكيره، واستوى منطقه العلمي، ولكن الجماعات البشرية لم تخضع كلها بدرجة سواء لمراحل التطور الفكري، وما زالت حتى الآن جماعات تعيش بمنطق عصر الخرافات والأساطير.

وكانت كل مرحلة من مراحل التفكير البشري تمثل الارتقاء درجة في سلم المعرفة بالنسبة للمرحلة التي خلت قبلها، ولذا تصبح كل المحاولات الإنسانية لتفسير الظواهر الكونية تراثاً علمياً مشتركاً له قيمته وتقديره واحترامه.

وكان المسلمون ـ بالإسلام ـ أهل حضارة فريدة، وهذه الحضارة لم تبدأ من فراغ، ولكنها هيمنت على الحضارات التي سبقتها، وجاءت بقيم ومثل تتغيا كرامة الإنسان، وتأكيد عبوديته لخالقه، فهي من ثم حضارة إنسانية رائعة أنقذت البشرية من ضلالات الشرك والوثنية، كما أنقذتها من غياهب الجهل والتخلف، ووضعت أوروبا التي كانت تعيش على فتات علوم الإغريق أمام عصر جديد في العلم والمعرفة، فكانت نهضتها، ثم حضارتها المعاصرة.

وإذا كان هناك من يسعى لتشويه تاريخ المسلمين، وأثرهم العلمي فإن

---

(١) أنظر: كتاب مطالعات للأستاذ عباس محمود العقاد.

الحقيقة الصادقة تفرض نفسها دائماً وتشمخ بأنفها مهما تحاول مشاعر الجهل والتعصب أن تحجبها أو تطمس معالمها ﴿...فَأَمَّا ٱلزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَآءً وَأَمَّا مَا يَنفَعُ ٱلنَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي ٱلْأَرْضِ...﴾[1].

وعلى المسلمين اليوم أن يجدوا ويتعاونوا، وينبذوا أسباب الشقاق والتفرق؛ ليكون حاضرهم آية على أن ماضيهم كان نوراً هدى للحق والعلم والحضارة، وليس اقتباسهم لمناهج البحث العلمي من الأوروبيين وغيرهم تطفلاً واستجداء، فالحكمة ضالة المؤمن أنى وجدها أخذها، وعند من رآها طلبها، فضلاً عن أن تلك المناهج بضاعتهم التي يجب عليهم أن يستردوها وينتفعوا بها، ليلحقوا بركب التقدم والحضارة، وفقاً لتعاليم دينهم التي صلح عليها أمر الدنيا والآخرة...

(١) الآية ١٧ في سورة الرعد.

الباب الأول

مناهج البحث ومراحل إعداده:

الفصل الأول: مناهج البحث العلمي

الفصل الثاني: مراحل إعداد البحث



الفصل الأول

مناهج البحث العلمي

يجدر قبل الحديث عن بعض مناهج البحث العلمي، وبيان خصائص كل منها في إجمال ـ الكلام ـ توطئة لهذا ـ عن المنهج والبحث، والإشارة إلى الغاية من وضع المناهج، وما هي أهم صفات الباحث حتى يكون خليقاً بأداء رسالته العلمية كما ينبغي أن تكون، وما هي أهم مقاصد التأليف أو البحث العلمي؟..

المنهج والبحث:

عرف علماء المناهج والمهتمون بالكتابة فيها المنهج بتعريفات عدة تتباين صياغة وأسلوباً، وتتفق معنى ومضموناً غالباً، ومن هذه التعريفات أن المنهج: هو علم التفكير، أو طريقة كسب المعرفة، أو أنه الطريقة التي يتبعها الباحث في دراسته للمشكلة؛ لاكتشاف الحقيقة، أو أنه خطوات منظمة يتبعها الباحث في معالجة الموضوعات التي يقوم بدراستها، أو أنه فن التنظيم الصحيح لسلسلة من الأفكار العديدة، إما من أجل الكشف عن الحقيقة حين نكون بها جاهلين، أو من أجل البرهنة عليها للآخرين حين نكون بها عارفين[١].

---

(١) أنظر: مقدمة في المنهج، ص ١٣، ومنهج البحث الأدبي، للدكتور علي جواد طاهر ص ١٥، ط. ثالثة. وأصول البحث العلمي، ص ٣٣، ومناهج البحث العلمي، للدكتور عبد اللطيف محمد العبد، ص ٧، ومناهج البحث العلمي، للدكتور بدوي، ص ٤.

فهذه التعريفات ونحوها لا تخرج في مدلولها عن معنى واحد، وإن اختلفت من حيث الإيجاز والإطناب أو الإجمال والتفصيل، أو إضافة قيد في تعريف دون آخر، وهذا المعنى هو الخطة أو القواعد التي يأخذ بها الباحث في الدراسة العلمية.

وللبحث أيضاً عدة تعريفات، وهي تختلف كما تختلف تعريفات المنهج، ومنها أن البحث: وسيلة للاستعلام والاستقصاء المنظم الدقيق الذي يقوم به الباحث؛ بغرض اكتشاف معلومات، أو علاقات جديدة بالإضافة إلى تطوير أو تصحيح، أو تحقيق المعلومات الموجودة فعلاً، أو أن البحث هو: الفحص والتقصي المنظم لمادة أي موضوع من أجل إضافة المعلومات الناتجة إلى المعرفة الإنسانية، أو المعرفة الشخصية، أو أنه محاولة لاكتشاف المعرفة والتنقيب عنها، وتنميتها وفحصها وتحقيقها بتقصٍ دقيق، ونقد عميق، ثم عرضها عرضاً مكتملاً بذكاء وإدراك؛ لتسير في ركب الحضارة العالمية، وتسهم فيها إسهاماً إنسانياً حياً شاملاً[1].

وواضح أن هذه التعريفات، وسواها مما لا مجال هنا لحصره وذكره، تلتقي حول فكرة واحدة، وإن تباينت صياغة وأسلوباً، وهي أن البحث: دراسة مشكلة ما بقصد حلها؛ وفقاً لقواعد علمية دقيقة، ولهذا لا يرجع التباين بين تلك التعريفات إلى اختلاف ميادين البحث، وتعدد أنواعه وغاياته كما يرى بعض الباحثين[2]؛

(١) أنظر: أصول البحث العلمي، ص ١٨، ولمحات في المكتبة والبحث والمصادر، للدكتور محمد عجاج الخطيب، ص ٩٠، ط٢، ومنهج البحوث العلمية لثريا ملحس، ص ٢٤، ط. ثانية، بيروت.

(٢) أنظر: لمحات في المكتبة والبحث والمصادر، ص ٩٠.

لأن هذا الاختلاف في مجالات البحث لا يلغي وحدته أياً كان نوعه، من حيث أنه وسيلة لتنمية المعارف الإنسانية، وتوسيع آفاقها، وتوظيفها من أجل خدمة البشرية وسعادتها، كما لا يلغي وحدة البحث من حيث وجوب مراجعة كل ما قيل في موضوع البحث بدقة، ومناقشة الأدلة بأسلوب منطقي، فهذا الاطلاع العلمي والمراجعة الموضوعية لكل الآراء والدراسات التي سبقت في مجال البحث يصدق على كل ألوان البحوث سواء أكانت تدور في نطاق ما يسمى بالعلوم الإنسانية، أم العلوم التجريبية، فالوحدة بين البحوث العلمية قائمة إذن على دعامتين هما: رسالة البحث العلمي، والأصول العامة للدراسة العلمية.

المنهج بين الوحدة والتعدد:

والوحدة بين البحوث العلمية في رسالتها، والمبادئ التي تؤسس عليها لا تنفي تعدد البحوث؛ طوعاً لنوعية الدراسة ومجالاتها المختلفة، ومدى أخذها بالطرق العلمية السليمة، كما لا تنفي تعدد المناهج بتعدد البحوث، بل إن عدد المناهج لا يكاد ينحصر، ففي داخل كل علم عدة مناهج، ويكون من المستحسن في بعض الأحيان أن نستعمل مناهج خاصة لمسائل جزئية داخل العلم الواحد[١].

ومع هذا التعدد للمناهج الذي لا يكاد ينحصر يمكن القول بأن هناك ما يقضي عليه بالوحدة، أو التداخل والترابط الحميم، وهو ما يلي:

(١) أنظر: مناهج البحث العلمي، للدكتور بدوي، ص ١٨.

أولاً : إن كثرة المناهج يمكن أن ترد إلى مناهج نموذجية قليلة تفرع عليها المناهج الجزئية الأخرى[1]، بل إن من الباحثين من يذهب إلى أن كل المعارف الإنسانية على اختلاف أنواعها وفروعها تلتقي عند أصول منهج واحد هو المنهج الاستقرائي، الذي يتأمل في الظاهرة، ويتابعها بالفحص والاختبار، حتى يستنبط ملحظاً، أو فكرة، تظل حدساً افتراضياً إلى أن تثبت بالاستقراء، فتصير نظرية مقررة، أو قانوناً علمياً، حتى يظهر قانون آخر يعدِّله، أو ينسخه.

ثم تفترق العلوم بعد ذلك في دوائر عامة لكل منها منهجه المتميز[2].

ثانياً : إن الفكر الإنساني، وإن تباين مستواه من حيث نوعيته فإن كل أنواعه تنطوي على عنصر مشترك، وتتشابه أساليبه من حيث الجوهر، ومن هنا كانت مختلف المناهج العلمية راجعة إلى منهج واحد، وهذا المنهج الواحد يعبر عن خطوات التفكير، ومراحله العامة[3].

ثالثاً : وما دامت المناهج العلمية ترجع إلى أصول منهج واحد، أو مناهج قليلة نموذجية، وتمثل بهذا وحدة العقل الإنساني، ووحدة العلم البشري، فإن الفصل بين

---

(١) مناهج البحث العلمي، للدكتور بدوي، ص ١٨.

(٢) مقدمة في المنهج، ص ٦٥، ٧٤.

(٣) أنظر: المنطق وفلسفة العلوم، تأليف بول موي وترجمة الدكتور فؤاد زكريا، ج٣، ص ١٩٦، ط. «الألف كتاب»، القاهرة.

المناهج غير ممكن، ويصبح تعدد المناهج، أو تقسيمها عملاً فنياً؛ لتيسير دراستها، وليس تقسيماً مطلقاً، هذا من جهة، ومن جهة أخرى لا يمكن في دراسة ما الاقتصار على منهج واحد؛ نظراً للتشابك بين العلوم في مناهجها، فالمنهج العلمي في العلوم الطبيعية تنعكس آثاره في العلوم الإنسانية[1]، والعكس صحيح، ولهذا كان على الباحث في أي علم أن يستخدم الأساليب التي تتبع في غيره من العلوم، وأن يضيف إليها أسلوباً جديداً يتلاءم مع طبيعة الظواهر أو العلم الذي يدرسه[2]، فعلوم الطبيعة التي تتم أساساً في المعامل لا تستغني في جانبها النظري عن الرياضيات، وهذه بدورها تتصل بعلوم الطبيعة، وتخضع للمنهج التجريبي في الرياضة التطبيقية.

وكذلك لا يستغني المنهج النقلي عن التأمل العقلي، والمنطق الرياضي، وعلوم الإنسانيات لا تهون من قيمة التجارب المعملية، والبحوث العلمية والأجهزة الآلية في الاختبارات النفسية، والدراسات الاجتماعية واللغوية، وفي فحص الوثائق التاريخية، وتسجيل المدونات، وتوثيق المخطوطات، كما لا تهون مناهج الطبيعيين والرياضيين من قيمة المنهج النقلي، وجدواه عليها في توثيق نصوصها الخطية والمطبوعة، وحمايتها

(١) دراسات في الفلسفة الإسلامية، ص ٢٣.

(٢) المنطق الحديث ومناهج البحث، ص ٤٢٥.

من العبث والتزييف والتدليس[1].

يقول برتراند راسل عن الصلة بين منطق الاستقراء ومنطق الاستنباط:

«مهما تكن أهمية الاستقراء كطريقة للبحث فإنه فيما يبدو لا يستطيع أن ينهض وحده بالبحث... وإذا نهض الاستقراء ببحث ـ وهذا أمر عسير ـ فهو لا ينهض به إلا على اعتبار أنه مبدأ من المبادئ التي يتأدى بها الاستنباط، ومن ثم يظهر أن إدخال الطريقة الاستقرائية لا يعتبر ابتداعاً لنوع جديد من الاستدلال، وإنما هو توسيع في ميدان الاستنباط بوسيلة استنباطية هي بلا شك غير القياس، ولا تدخل في حدود المنطق القديم[2].

وهكذا يصبح تعدد المناهج تقسيمات دراسية ـ مع الاعتراف بأن لكل منها مجاله الأساسي في البحث العلمي ـ لكنها على الرغم من هذا متلاحمة متعاونة من أجل الكشف عن الحقيقة في دقة وموضوعية، فلا غنى لأي باحث عن الإلمام بكل المناهج، والانتفاع بها في دراسته بما يحقق الغاية المنشودة كاملة من عمله العلمي.

وإذا كان التعاون بين المناهج حقيقة علمية، وكان على كل باحث أن يلم بها جميعها فإن التضافر بين العلوم حقيقة علمية أيضاً، ولذا كان على كل باحث أن يوسع من دائرة معرفته بالعلوم

(١) مقدمة في المنهج، ص ٦٥.

(٢) أنظر: أصول المنطق الرياضي، للدكتور محمد ثابت الفندي، ص ٧٥، ط. أولى، وبرتراند راسل فيلسوف رياضي إنجليزي معاصر، توفي عام ١٩٧٠م.

المختلفة؛ لأن دراسة الكثير من المسائل تتطلب الاستعانة بعلوم عديدة، والتقدم العلمي ذاته إن هو في أعماقه إلا ثمرة تضافر وتعاون بين علوم عديدة مختلفة[1].

إن التخصص العلمي في العصر الحاضر لا يعني توفر الباحث على مجال تخصصه فحسب، ولا يهتم بسواه من المجالات العلمية، وإنما يعني الفهم العميق في ميدان من الميادين دون تعصب، وأن يكون هذا الفهم مربوطاً بدائرة واسعة من الثقافة العامة، وكلما زاد نصيب صاحب التخصص من هذه الثقافة زاد عمقه في تخصصه[2].

والتعاون بين المناهج والعلوم على تنوعها وتعددها يقتضي التعاون بين العلماء أنفسهم، فكم من باحث تواجهه في دراسته مشكلات علمية لا يدري وجه الصواب فيها؛ لأنها تدور في نطاق تخصص علمي دقيق لا يبلغ في معرفته أو الإلمام به درجة تتيح له القدرة على البحث فيه، ولا مناص في هذه الحالة من اللجوء إلى أهل الذكر للاسترشاد بآرائهم، أو التعويل عليها، فالتعاون بين العلماء ضرورة تفرضها الدراسة العلمية الجادة المتكاملة، كما يفرضها التخصص العلمي الدقيق الذي يعد سمة الحياة العلمية المعاصرة، وقد كان هذا التعاون، وما يزال سبيل التقدم العلمي، والتطور الحضاري.

فالبحث العلمي إذن يجمع بين الوحدة والتعدد، وحدة الباحث

---

(١) أسس المنطق والمنهج العلمي، ص ١٦٦.

(٢) المصدر السابق، ص ١٥٦.

والمنهج والتخصص، وتعاون العلماء، وتداخل المناهج، وتضافر العلوم[1]، فليس هذا البحث؛ طوعاً لما أسلفت أمراً هيناً، وإنما هو جهاد لا يقل مرتبة عن جهاد الأعداء بالسلاح والدماء، إن لم يفقه قدراً وأثراً، وهذا الجهاد له عدته من الدأب والصبر والإخلاص والصدق، وطلب الحقيقة أنّى تكون، وبذل ما يمكن بذله؛ انتصاراً للحق والعدل والخير.

الغاية من المناهج:

إن كل باحث يأخذ نفسه بقواعد ومبادئ يراها لازمة لسير بحثه نحو الكمال، أو ما يقرب منه، وهذه القواعد قد تكون ذهنية تلقائية غير مسطورة، وقد تكون منهجاً مدوناً يحاول الباحث أن يسير على هديه، فليست في هذه الحالة منهجاً تلقائياً ولكنها منهج عقلي تأملي[2].

والمعرفة بالمنهج العقلي، والسير على هديه في الدراسة لا يترتب عليه بالضرورة بلوغ الباحث ما يطمح إليه من كسب المعرفة، أو الكشف عن الحقيقة العلمية؛ لأن من الواضح، أو المسلم أن معرفة قواعد علم من العلوم لا يستلزم بالضرورة التطبيق العملي لهذه القواعد، فمعرفة الطب مثلاً لا تستلزم دائماً الصحة، ولا السير بمقتضى القواعد الطبية، ومعرفة علم العروض والقافية لا تؤدي حتماً إلى قرض الشعر، فكذلك معرفة مناهج البث لا تنتهي بمن يعرفها دائماً إلى تحصيل المعرفة العلمية، أو اتباع قواعد

---

(١) أنظر: أسس المنطق والمنهج العلمي، ص ١٦٨.

(٢) أنظر: مناهج البحث العلمي، للدكتور بدوي، ص ٦.

المنهج العلمي، فهذا أمر وذاك أمر آخر[1].

وإذا كانت معرفة المناهج لا تستلزم بالضرورة القدرة على البحث، فما الغاية منها، أو ما هي وظيفتها في البحث العلمي؟

إن المناهج العلمية لا تخلق استعدادات جديدة لدى الباحث، ولكنها تنمي ما لديه من استعدادات موجودة بالفعل[2]، إنها كالماء الفرات الذي يسقي الأرض الصالحة للزرع، فتخرج حباً ونباتاً وجنات ألفافاً، فما لم يكن الباحث مؤهلاً بالفطرة للبحث فإن دراسته للمناهج لا تجدي فتيلاً.

وتلك الاستعدادات الفطرية تنميها المناهج، وتزيدها تألقاً، وقدرة على الغوص وراء الحقائق العلمية، وتمنعها من التردي في الأخطاء، ومن هنا كان الالتزام بها هو الذي يميّز فكراً عن آخر، ويجعل العطاء العلمي متفاوتاً بين الناس؛ إذ أن الاختلاف بينهم في مستوى الذكاء لا يرجع إلى تفاوت في الملكات الطبيعية، بقدر ما يرجع إلى اختلاف المناهج التي يتبعونها[3]، فإذا كانت علمية أثمرت عطاء علمياً طيباً، وإن كانت غير ذلك لم تتمخض عن عطاء علمي مفيد.

إن العقل الإنساني مهما يكن سليماً فإن هذا لا يكفي لكي يتمكن الإنسان من البحث العلمي الدقيق، ولكن الاستخدام السليم لهذا العقل هو الذي يجعل منه قدرة مبدعة، وطاقة مجددة،

---

(١) أنظر: المصدر السابق.

(٢) المنطق الحديث ومناهج البحث، ص ٢٥.

(٣) أنظر: أسس المنطق والمنهج العلمي، ص ١٦٢.

والمناهج العلمية مهمتها رسم المعالم التي ترشد إلى الاستخدام السليم للعقل الإنساني، حتى يبدع ويجدد.

ومع هذا لا تسلب المناهج العلمية بمبادئها حرية العقل في القبول أو الرفض لبعض تلك المبادئ؛ إنها أشبه ما تكون بتوجيهات كلية عامة تدعو إلى الاهتداء بها في أثناء البحث، وليس فيها أي تضييق على الباحث، أو خنق لروحه، إذ لا يفرض على الباحث المتخصص أن يتبع قواعد المنهج بحرفية تامة، فله مطلق الحرية في اتباعها أو عدم اتباعها، أو تعديلها بما يتلاءم وموضوع بحثه[1].

وليست المناهج العلمية ـ فضلاً عن هذا ـ قوالب جامدة، أو قواعد ثابتة لا تقبل التعديل، فالعلماء المتخصصون يغيرون فيها باستمرار في محاولة منهم لكي تكون أكثر ملاءمة لخدمة الحقيقة العلمية وتطور الحياة الإنسانية.

وهذا لا يقلل من أهمية المناهج، ووجوب دراستها، ومراعاة قواعدها في البحث العلمي، وكل ما يدل عليه أن المناهج ـ التي هي عون للعقل في حركته الفكرية ـ لا تكبل العقل الإنساني تكبيلاً، فقد وضع مبادئها وكشف عن أصولها، وليس منطقياً أن يصبح الأثر العقلي حاكماً مطلقاً على العقل، يحرمه من الحياة الفكرية النامية المتطورة.

وبذلك يتضح أن الغاية من المناهج رسم المعالم العامة لأسس المنهج العلمي، وأنها لا تنشئ في الباحث قدرات وطاقات لا يتمتع بها، وأن الباحث لكي ينتفع بدراسة المناهج يجب أن

(١) أنظر: مناهج البحث العلمي، للدكتور بدوي، ص ١١.

تتوافر فيه صفات خاصة، حتى لا تصبح معرفته بالمناهج فكراً نظرياً لا وشيجة بينها وبين معاناة التجربة العملية في البحث والتأليف.

صفات الباحث:

إن البحث العلمي موهبة تمنح لبعض الناس، ولا تمنح للآخرين[1] وهذه الموهبة تنبئ عنها خلال متعددة، أهمها القدرة على البحث، فلا يكفي أن يكون الباحث واسع الاطلاع والثقافة، قوي الذاكرة، قد أحصى كل ما يتصل بموضوعه من مصادر ومراجع، واختار المادة العلمية لدراسته في دقة ومهارة لا يخطئه شيء منها، ولكن لا بد أن يجمع إلى هذا دقة الإحساس، وعمق الملاحظة، وطول الدأب والمثابرة، ونفاذ التأمل وصفاء الذاكرة، والقدرة على التحليل والتركيب، والفهم والتفسير، وأن يكون مع هذا منصفاً، تحكمه الموضوعية والبرهنة العقلية، بعيداً عن الانفعال العاطفي، والتأثر بسلطة العرف والعادات؛ أو المفاهيم السائدة[2].

إن الدراسة والبحث ليست مجرد تجميع البيانات والمعلومات والحقائق، ولكن تفسير الباحث لهذه الحقائق، وبيان معانيها، ووضعها في إطار منطقي مفيد هو الذي يميّز التفكير العلمي عن سواه[3].

فالباحث العلمي ليس مجرد آلة تسجل، ولكنه فكر يفسر[4]،

(١) كيف تكتب بحثاً أو رسالة، للدكتور أحمد شلبي، ص ١٨، ط. التاسعة، القاهرة.
(٢) أنظر: أسس المنطق والمنهج العلمي، ص ١٦٤.
(٣) أصول البحث العلمي، ص ٥١.
(٤) أسس المنطق والمنهج العلمي، ص ١٢٨.

إنه يقرأ لا ليؤمن أو يسلم، بل ليزن ويفكر[1].

إن الباحث لا يكون باحثاً بجمع المعلومات واستظهارها، وإنما يصبح باحثاً حقاً إذا كان جمع المعلومات وسيلة للنشاط الفكري وبناء الملكة التي يستطيع بها أن يستنبط، ويتخذ المواقف العلمية الإيجابية[2].

فإذا لم يكن الباحث قادراً على تفسير المادة العلمية، وفهم الحقائق الفكرية فهماً سليماً، وإعطاء أفكار جديدة فهو دون المستوى اللازم للبحث والدراسة.

كذلك إذا لم يكن الباحث من الناحية الأخلاقية نزيهاً، شجاعاً في الحق، ينكر ذاته، ويحترم رأي سواه، وإن اختلف معه، ورحم الله من قال: رأيي صواب يحتمل الخطأ، ورأي غيري خطأ يحتمل الصواب، وأن يكون أيضاً أميناً في أخذه من الآخرين، وفي عرضه لرأيه، وفي الكشف عن الحقيقة التي تهدي إليها المادة العلمية والدراسة الموضوعية ـ إذا لم يكن الباحث متحلياً بهذه الصفات فلن يكون باحثاً بالمعنى العلمي لهذه الكلمة، ولن يعول على نتائج دراسته، فآفة العلم مع النسيان الهوى، وما دخل البحث العلمي عرض زائل إلا أفسده، ونأى به عن رسالته المقدسة.

وهذه الصفات التي تعكس الروح العلمية الصحيحة حفل تراثنا

(١) أنظر، آفاق جديدة في دراسة الإبداع، للدكتور عبد الستار إبراهيم، ص ٥١، ط. أولى، وكالة المطبوعات، الكويت.

(٢) أنظر، مناهج العلماء المسلمين في البحث العلمي، تأليف روزنتال، ترجمة د. أنيس فريحة، ص ١٧٤، ط. أولى، بيروت.

بالحديث عنها، والتنبيه عليها، ووجوب رعايتها والتمسك بها، قبل أن يفطن إليها، أو طرف منها الفكر الغربي، ولا أعدو الصواب إن ذهبت إلى أن هذا الفكر اعتمد كل الاعتماد على ذلك التراث في تأصيل المناهج العلمية، أو وضع مبادئها وضوابطها.

ومما أثر عن علمائنا فيما يتصل بما يجب أن يتحلى به الباحث من صفات قول الإمام مالك (ت: ١٧٩هـ): لا يؤخذ العلم من أربعة: لا يؤخذ من سفيه، ولا يؤخذ من صاحب هوى يدعو الناس إلى هواه، ولا من كذاب يكذب في أحاديث الناس، وإن كان لا يتهم على أحاديث رسول الله ﷺ، ولا يؤخذ من شيخ له فضل صلاح وعبادة، إذا كان لا يعرف ما يحدث به(١).

فهذا النص الذي يروى عن إمام دار الهجرة، وإن جاء في معرض رواية السنة النبوية، وتحملها ينسحب على كل من يحدث بفكرة، أو ينقل رأياً ونصاً، أو يدرس موضوعاً، يجب أن يكون كريم الأخلاق صادق القول، واعياً لما ينقل، لا يميل مع الهوى، ولا يحيد عن الحق.

وروي عن الإمام مالك أيضاً: لقد أدركت بالمدينة أقواماً لو استسقي بهم المطر لسُقوا، وقد سمعوا من العلم والحديث شيئاً كثيراً، وما أخذت عن واحد منهم، وذلك أنهم كانوا ألزموا أنفسهم خوف الله والزهد، وهذا الشأن ـ يعني العلم والفتيا ـ يحتاج إلى

---

(١) الانتقاء في فضائل الثلاثة الأئمة الفقهاء لابن عبد البر، ص ١٦، ط. القدسي، والكفاية في علم الرواية، للخطيب البغدادي، ص ٢٤٩، مع اختلاف في اللفظ، ط. م. السعادة، القاهرة.

رجل معه تقى وورع وصيانة واتقان وعلم، فأما زهد بلا اتقان ولا معرفة فلا ينتفع به، وليس هو بحجة، ولا يحمل عنهم العلم[1].

ويقرر إمام مدرسة الحديث في القرن الثاني بهذه الكلمة قاعدة منهجية في نقل العلم وروايته وتلقيه، وهو وجوب الجمع بين التقوى والقدرة العقلية التي تتقن النظر والتفكير، وتحسن الحكم على الأشياء، فمن لم يكن كذلك فليس أهلاً للأخذ عنه، أو الاطمئنان إلى روايته، فالعلم دين، ولا يؤتمن عليه إلا من كان ذا دين وعقل سليم.

ولا يعرف المنهج غير الإسلامي هذه القاعدة، لأنه نحى الدين والإيمان عن محراب البحث العلمي، وكان من أخطر نتائج ذلك انحراف الحضارة المعاصرة عن سواء السبيل، وشقاء الإنسان نفسياً في ظلها، وإن حققت له من المتع المادية ما لم يتحقق له عبر تاريخه الطويل.

وجاء عن أبي الوليد ابن رشد فقيه الأندلس وفيلسوفها في القرن السادس (ت: ٥٩٥هـ) أن الباحث يجب أن يجمع بين ذكاء الفطرة والعدالة الشرعية، والفضيلة العلمية والخلقية[2].

فالباحث لا بد أن تتوافر فيه الموهبة الفطرية، وأن يكون بعيداً عن كل ما يسيء إلى مروءته، أو يطعن في استقامته، وأن يأخذ نفسه بالمنهج العلمي في الإنصاف، وقول الحق، واحترام آراء الآخرين.

---

(١) أنظر: ترتيب المدارك، للقاضي عياض، ج١، ص ١٢٣، ت: د. أحمد بكير.

(٢) أنظر، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، ص ٢٨، ط. دار المعارف، القاهرة.

ولا مجال لاستقراء كل ما اشتمل عليه تراثنا من نصوص وآراء حول الباحث وصفاته، وفيما ذكرت ـ وهو غيض من فيض ـ تأكيد لما أومأت إليه آنفاً من سبق العلماء المسلمين في الحديث عن العلم، وآدابه، ومناهج تحصيله، وتحمله وروايته.

مقاصد التاليف أو الغاية من البحث:

إذا كانت الغاية من المناهج هي التوجيه ورسم معالم الطريق المستقيم للبحث العلمي، فإن هذا البحث هو التطبيق العلمي لما يرشد إليه المنهج من توجيهات، ويرسمه من معالم، بغية الوصول إلى أهداف البحث أو مقاصده.

وهذه الأهداف، أو المقاصد قَصَرها بعض العلماء على المعاني الثمانية الآتية: اختراع معدوم، أو جمع مفترق، أو تكميل ناقص، أو تفصيل مجمل، أو تهذيبُ مطوَّل، أو ترتيبُ مخلَّط، أو تعيينُ مبهم، أو تبيينُ خطأ[1].

وذهب ابن خلدون إلى أن مقاصد التأليف سبعة، وهي لا تخرج عن تلك المعاني الثمانية، بيد أنه جعل المقصد الثاني، وهو تفسير كلام للسابقين يراه الباحث أو المؤلف مستغلقاً على من يقرؤه شاملاً للمعنى الرابع والسابع، ثم قال: فهذه جماع المقاصد التي ينبغي اعتمادها بالتأليف ومراعاتها، وما سوى ذلك ففعل غير محتاج إليه، وخطأ عن الجادة التي يتعين سلوكها في نظر العقلاء، مثل انتحال ما تقدم لغيره من التأليف أن ينسبه إلى نفسه ببعض تلبيس

(١) أنظر: قواعد التحديث لمحمد جمال الدين القاسمي، ص ٣٨، ط. ثانية، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة.

من تبديل الألفاظ، وتقديم المتأخر وعكسه، أو حذف ما يحتاج إليه الفن، أو يأتي بما لا يحتاج إليه، أو يبدل الصواب بالخطأ، أو يأتي بما لا فائدة فيه، فهذا شأن الجهل والقِحَة[1].

فالغاية من البحث إذن قد تكون استنباطاً جديداً لم يسبق إليه الباحث، وقد تكون تطويراً لعمل علمي عن طريق تفسيره، أو تصحيح أخطائه، أو إكمال نقص فيه، أو تلخيصه، بحذف المكرر، تسهيلاً لدرسه وحفظه، ونحو هذا.

أما هؤلاء الذين يبحثون ويؤلفون، ولا يضيفون جديداً مهما تكن درجته أو نوعيته فهم متطفلون، ويفعلون ما لا يحتاج إليه، وقد يدفعهم الجهل وقلة الحياء إلى تشويه ما قام به سواهم مع نسبته إلى أنفسهم.

ويمكن القول: طوعاً لهذا بأن البحث العلمي لا يقتضي بالضرورة الكشف عن حقائق لم تعرف من قبل، وإن كان هذا هو غاية الغايات من ذلك البحث، فكل جهد عقلي، يتغيا تيسير المعرفة الإنسانية وإثرائها، ويخضع لضوابط وقواعد علمية يدخل ضمن مقاصد البحث العلمي، وإن لم يتمخض عن الجديد من القواعد أو المبادئ والقوانين، ومن ثم ينبغي أن تلقى كل أعمال الباحثين التقدير والاهتمام بدرجة سواء، وإن تفاوتت من حيث الإبداع، وتقديم المبتكر من الأفكار والمعلومات، ما دامت جميعها قائمة على منهج واضح، ومستندة إلى الموضوعية[2]، وتبرأ من

---

(١) أنظر: المقدمة، ص ١٠٢٦ ـ ١٠٢٨، ط. دار الكتاب اللبناني، بيروت.

(٢) أنظر: أسس المنطق والمنهج العلمي، ص ١٧٢.

التبعية، وفقدان الذاتية.

إن الغاية من البحث العلمي تدور في نطاق المحاولة المخلصة لنمو المعرفة وتوظيفها من أجل سعادة الإنسان ورقيه، ولن يبلغ الباحث هذه الغاية إلا إذا أصبح العلم في ذاته متعته العقلية والنفسية التي لا تعدلها متعة أخرى.

إن العلماء جميعاً لا يصبحون علماء إلا إذا أشربت نفوسهم روح العلم الخالص، وبحثوا العلم للعلم عن لذة ومن هنا كان طلبه في الإسلام من المهد إلى اللحد، وكان دعاء المسلم دائماً ﴿...وَقُل رَّبِّ زِدْنِي عِلْمًا...﴾[1].

وأخطر ما يسيء إلى أهداف البحث، أو الغاية منه هو أن يكون مجرد وسيلة للحصول على درجات جامعية؛ لتحقيق أغراض معينة، فالباحث الذي يجعل هدفه الأساسي من دراسته هو الحصول على الدرجات العلمية، وما يرتبط بها من المنافع المادية وغيرها، لن يكون له من العلم إلا طلاء، ومظهر خارجي[2]، فالدرجة العلمية التي يحصل عليها الباحث من وراء بحثه ليست النهاية، ولكنها بداية السير ـ دون اتكاء على أحد ـ في طريق عميق، كلما ازداد المرء فيه سعياً، وأعتقد أنه أشرف على نهايته، تراءت له هذه النهاية أكثر بعداً، ولا ينفك مواصلاً سعيه الحثيث، تكتنفه الرغبة الذاتية، واللذة الفكرية في مكابدة المشقات من أجل الحصول على مزيد من المعرفة، دون أن ينسى أبداً أن عمره المحدود لن يتيح له

---

(١) الآية ١١٤ في سورة طه.

(٢) أنظر: منهج البحث التاريخي، ص ٦٢.

الإلمام بكل شيء، أو الإحاطة بما يود أن يحيط به ﴿...وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلۡعِلۡمِ إِلَّا قَلِيلٗا﴾[1].

إن الباحث حين لا يقصر همته في طلبه للعلم، وإقباله على الدرس والبحث على غاية نفعية محدودة، يصبح كالمنهوم الذي لا يشبع، ومن ثم لا تفتر همته، ولا يتوقف عطاؤه، ولا ينضب معين إنتاجه، حتى يأتي الكتاب أجله، وبذلك يحقق البحث العلمي رسالته على أكمل وجه، وأكرم غاية.

وفضلاً عن كل هذا يقبل المسلم على البحث العلمي، وهو يؤمن بأنه يقبل على واجب دينيّ يثاب على فعله، ويعاقب على تركه، وهذا الإيمان بمسؤولية البحث، وأنه عمل مفروض يسأل عنه المسلم يوم لقاء الله، يدفع المسلم أبداً إلى طلب العلم، والتعمّق فيه ما استطاع إلى ذلك سبيلاً، ويجعله لا يتوخى من وراء بحثه، ونظره في الأرض والسماء غير سعادة الإنسان في عاجلته وآجلته، أو في حياته وبعد مماته.

مناهج البحث:

أما مناهج البحث العلمي، وكيف ينتفع بها الباحث في دراسته، فقد أسلفت أن هذه المناهج متداخلة، وإن كان لكل منها ميدانه الذي يغلب استخدامه فيه، وأن البحث العلمي الأصيل لا يعتمد على منهج واحد، وإنما يستعين بكل منهج يكفل له العمق والنضج والكمال. وسبق كذلك أن عدد المناهج لا يكاد ينحصر، وإن في داخل كل علم قضايا فرعية تحتاج دراستها إلى مناهج

---

(١) الآية ٨٥ في سورة الإسراء.

خاصة، ومع هذا يمكن رد تلك المناهج الكثيرة إلى مناهج قليلة نموذجية تفرع عليها بعض المناهج الجزئية، وهذه المناهج القليلة النموذجية لا تتفق كلمة الباحثين في علم المناهج عليها[1]، وقد آثرت هنا الحديث في إجمال عن المناهج التالية:

أ) المنهج النقلي.

ب) المنهج الاستقرائي.

ج) المنهج الاستنباطي.

وبالإضافة إلى هذه المناهج عرضت أيضاً لعمليتين مهمتين هما: التحليل والتركيب، وهاتان العمليتان تدخلان في كل نشاط فكري، بل هما عنصران أساسيان في كل العلوم، ويمكن القول على نحو ما بأنهما لبّ التفكير الإنساني سواء أكان علمياً أم غير علمي[2].

وقد آثرت الاقتصار على تلك المناهج؛ لأنها ـ كما أومأت إلى هذا في الحديث عن المنهج بين الوحدة والتعدد ـ متداخلة، ومتعاونة في خدمة البحث العلمي، فالمنهج النقلي يقوم في جوهره على فهم الوثائق والنصوص، واستنباط النتائج العلمية منها بعد تمحيصها ونقدها والاطمئنان إلى صحتها، وفقاً لأسس وضوابط علمية، هذا المنهج عماد الدراسات التي تعتمد على النصوص والمرويات بالدرجة الأولى، وفي مقدمتها العلوم الإسلامية، ومع هذا لا غنى للعلوم الطبيعية والرياضية عن هذا المنهج، فالكشوف والنظريات والقوانين العلمية لا تؤخذ عن العلماء مباشرة غالباً،

(١) أنظر: أصول البحث العلمي، ص ٢٢٥ ـ ٢٢٧.

(٢) المنطق الحديث ومناهج البحث، ص ٢٧٩.

وإنما تؤخذ عنهم بطريق النقل والرواية في المؤلفات والمجلات المتخصصة، أو الصحف والإذاعات في بعض الأحيان، ومن ثم وجب أن تخضع طرق النقل هذه لأسس المنهج النقلي في النقد، حتى يمكن أن تصبح مصدراً من مصادر العلم والمعرفة التي يعتد بها ويعول عليها.

والمنهج الاستقرائي ـ وإن كان ميدانه الفسيح الظواهر الطبيعية وملاحظتها وإجراء التجارب عليها ـ يعد قاسماً مشتركاً بين الدراسات العلمية جميعها، وقد كان هذا المنهج هو منهج المسلمين في مجال الرواية، رواية الحديث النبوي، والنصوص الأدبية واللغوية، والآراء العلمية، كذلك كان منهج المسلمين في البحوث التجريبية، ولذا كان المنهج الاستقرائي هو المنهج المعبر عن روح الحضارة الإسلامية(١)، وقد أخذت أوروبا هذا المنهج ـ الذي هو من صنع العقل الإسلامي الخالص ـ فاستنارت بقبسه، وسارت على هديه، غير أنها ادعت نسبته إليها، وهو ادعاء لا ينهض على دليل، أو تدعمه حجة مقبولة.

وإذا كان المنهج الاستنباطي هو منهج العلوم الرياضية، وهي علوم عقلية محضة؛ بمعنى أن الباحث فيها لا يعتمد على الظواهر الطبيعية، وإنما يتقيد بقوانين التفكير المنطقي، ولا يهتم بالواقع المحسوس، وإذا كان هذا المنهج يقوم على مسلمات يفترض صوابها بغير برهان، وبنظريات أو نتائج تشتق من تلك المسلمات ـ

---

(١) أنظر: منهج النقد التاريخي عند المسلمين، للدكتور عثمان موافي، ص ٨٣، ط. أولى، الإسكندرية.

فإنه ليس مقصوراً على العلوم الرياضية بالمعنى الضيق لهذه العبارة، بل إنه منهج يستخدمه العقل البشري في مجالات أخرى كثيرة، من شأن الباحثين فيها أن يبدأوا السير مما هو مسلم بصوابه، إما تسليماً قائماً على مجرد افتراض، وإما تسليماً قائماً على أسس أخرى، ثم يستخرج الباحثون بعد ذلك النتائج التي تلزم عما هو مسلم بصوابه[١].

والذي يجب التأكيد عليه أن المنهج ليس إلا وسيلة، وأن الباحث يلجأ إلى الوسيلة التي تساعده على بلوغ غايته، وقد يستعين بأكثر من وسيلة إذا اقتضت طبيعة البحث ذلك.

المنهج النقّلي

لا سبيل إلى دراسة الماضي[٢] إلا عن طريق ما خلفه من آثار، وهذه لن تكون مصدراً يوثق به في دراسة الماضي، والوقوف

---

(١) أنظر: أسس التفكير العلمي، للدكتور زكي نجيب محمود، ص ٢٦، ط. دار المعارف، القاهرة.

(٢) ودراسة الماضي ليست غاية في ذاتها، ولكنها ميدان نستخلص منه القيم والقوانين التي لا تستقيم أية برمجة للحاضر والمستقبل إلا على هداها، ولعل هذا ما تشير إليه الآيات القرآنية التي تتحدث عن الأمم الخالية، وموقفها من الرسل، والأمر بالسير في الأرض؛ للنظر في عاقبة المكذبين للأنبياء، ونصر الله لهؤلاء، فتلك الآيات توضح الغاية من دراسة التاريخ أو الماضي، وهي العظة ﴿قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِكُمْ سُنَنٌ فَسِيرُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ فَٱنظُرُوا۟ كَيْفَ كَانَ عَٰقِبَةُ ٱلْمُكَذِّبِينَ * هَٰذَا بَيَانٌ لِّلنَّاسِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةٌ لِّلْمُتَّقِينَ﴾ (الآية ١٣٧، ١٣٨ في سورة آل عمران)، ﴿لَقَدْ كَانَ فِى قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِّأُو۟لِى ٱلْأَلْبَٰبِ ۗ مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَىٰ...﴾ (الآية ١١١ في سورة يوسف) فما لم تكن دراسة الماضي عظة وعبرة، وتوجيهاً لما هو أولى فإن هذه الدراسة من وجهة النظر الإسلامية لا جدوى منها. (وانظر: التفسير الإسلامي للتاريخ، للدكتور عماد الدين خليل).

على معالمه المختلفة إلا إذا كانت صحيحة النقل والرواية، سليمة من التحريف والتزييف. ويعد المنهج الاستردادي، أو التاريخي أو الوثائقي، أو النقلي ـ وهو أقدم مناهج البحث العلمي ـ المعيار الذي توزن به تلك الآثار، فيثبت صحتها، ويوثق مصادرها، أو يكشف عما قد يكون بها من نقص أو خطأ أو تشويه.

وآثار الماضي قد تكون أشياء مصنوعة كالعملة وفنون العمارة وأسلحة الحرب، ونحو هذا، وقد تكون أشياء مدونة باليد، أو بالطباعة، أو مصوّرة بالآلة، وقد تكون نصوصاً مسموعة يرويها شفاهاً من عاين أحداث الماضي، أو يحملها عنه شخص آخر، وينقلها إلى سواه، وفي كل هذا ينبغي الاطمئنان إلى صحة تلك الآثار، من أي طريق وصلت إلينا[1]، فقد تزيف المصنوعات، وتنتحل المدونات، أو يحذف منها ويضاف إليها، إلى غير ذلك مما يفقد الثقة بالنص المكتوب، وقد يتوهم الراوي ما ليس له حقيقة، أو يدفعه الهوى إلى الكذب، أو إغفال ما لا يروقه، ويتعارض مع ما يعتقده من الآراء والأفكار.

والآثار المدونة أكثر وفاء بدراسة الماضي من الآثار المصنوعة؛ لأن تلك الآثار تتسم غالباً بالاستيعاب لمختلف مجالات الحياة البشرية، فهي تتناول الأحداث والقضايا بشيء من التفصيل، غير أنها مع هذا أكثر عرضة للتشويه، ولا تسلم من المشاعر الذاتية للإنسان مهما تكن دقة أمانته وصدقه وموضوعيته، ومن ثم تحتاج إلى عناء كبير في نقدها وتمحيصها أكثر مما تحتاج إليه الآثار المصنوعة.

(١) مقدمة في المنهج، ص ٧٧.

وما دامت الآثار المدونة ونحوها تتأثر بمشاعر الإنسان على الرغم منه، فضلاً عما لديه من أسباب متباينة للتحريف أو التزييف، أو الوقوع في الخطأ ومجرد الوهم[1]، فإن على كل باحث أن يكون حذراً، وألا يتخذ الآثار المدونة مصدراً لدراسته حتى يكون على ثقة من صحتها وسلامتها من الأخطاء.

إن الباحث الذي انتهى من اختيار موضوع دراسته عليه أن يبدأ أولاً بالبحث عن كل الوثائق[2] المتعلقة ببحثه، فإذا تيسر له الحصول على الوثائق جميعها أو معظمها فإن عليه أن يقوم بتحليلها وفحصها، بغية الاطمئنان إلى سلامة النص، وأنه كما تركه مؤلفه أو كاتبه لم يلحقه خلل أو تشويه، وأيضاً فهم النص فهماً سليماً يعكس ما أراده صاحبه به.

وتحليل الوثائق وتمحيصها بعضه يتعلق بالناحية الشكلية منها، وبعضه الآخر يتعلق بنقدها من حيث مضمونها أو مادتها العلمية، ويسمى التحليل الشكلي للوثائق بالنقد الخارجي أو نقد التحصيل، ويطلق على تحليل المضمون النقد الداخلي، أو نقد التفسير.

والأساس الذي ينبني عليه النقد بنوعيه هو الشك فيما ورد في الأصل التاريخي، ثم الدراسة الواعية المتعمّقة لكل ما نقرأ فيه لاستخلاص الحقائق، وتلك مهمة بالغة العسر؛ لأن المرء بطبيعته

---

(١) أنظر: مناهج البحث العلمي، للدكتور بدوي، ص ١٨٧.

(٢) قد يفهم من كلمة الوثائق عند إطلاقها أنها خاصة بالنصوص الخطية التي تتناول القضايا السياسية أو الأسرار العسكرية، ولكن المدلول العلمي للوثيقة هو الأثر الذي خلفته أفكار السلف وأفعالهم (أنظر: النقد التاريخي، ترجمة الدكتور بدوي، ص ٥٢) فهي تشمل كل تجارب الأجيال الماضية سواء أكانت مصنوعة أم مكتوبة.

يميل إلى تصديق كل ما يصادف هوى في نفسه، على حين يميل بنفس الدرجة إلى تكذيب كل ما يصطدم برغباته وميوله، ونحن لا نستطيع أمام هذه الحقيقة أن نأخذ كل ما يصادفنا من مدونات على أنه حقيقة خالصة؛ لأن الناس يختلفون في ميولهم ونزعاتهم وأهوائهم وما يعتنقون من قيم[1].

النقد الخارجي:

تتلخص مهمة هذا النقد في إثبات صحة الوثيقة أو أصالتها وأنها ليست محرفة أو منحولة، وتكاد مهمة النقد الخارجي للوثائق لا تخرج عن مهمة توثيق النصوص وتحقيقها بوجه عام[2].

والذي لا مراء فيه أن كثيراً من المدوّنات تعزى إلى غير مؤلفيها، إما لرفع قيمتها، أو لتمجيد شخص ما، أو من أجل خداع الأجيال المقبلة، أو لأي سبب آخر من مئات الأسباب التي يمكن تصورها[3].

والذي لا مراء فيه أيضاً أن النسخ المنقولة عن أصول خطية

---

(١) أنظر: «صناعة التاريخ» للأستاذ الدكتور محمد عواد حسين، مجلة عالم الفكر المجلد الخامس، العدد الأول، سنة ٧٤، ص ١٤٤.

(٢) يراد بالتوثيق النظر في أصالة المخطوط وصحة نسبه واتصال سنده إلى مؤلفه، أما التحقيق فمجاله فحص المتن للتحقق من سلامته، بكونه على ما صح من نص المؤلف في الأصول الموثقة (مقدمة في المنهج، ص ١١٦).

(٣) يقول الأستاذ الدكتور أحمد بدر في أصول البحث العلمي، ص ٢٤٥: وهناك كثير من التزوير يقوم به بعض المؤلفين والناشرين لإعادة طبع كتب معينة يعتقد بأنها نادرة، ثم يبيعونها بأغلى الأثمان، بالإضافة إلى تزوير الوثائق ونشرها لتحقيق أهداف مالية أو سياسية أو قانونية معينة.

لا تسلم من التصحيف والتحريف، والحذف والإضافة، وهو ما يسمى بـ «اختلافات[1] النقل»، وقد ترجع هذه الاختلافات إلى النسيان والغلط، أو أن النساخ لم يفهموا بعض ما ورد في الأصل فحسبوه خطأ، فقاموا بتصحيحه، أو إصلاحه، فألحقوا به الاختلاف والتشويه من حيث لا يريدون ذلك.

وأخطر ألوان «اختلافات النقل» بين نسخ الوثائق ما جاء عن قصد؛ استجابة لأهواء مذهبية، أو لإرضاء نزعة دينية، أو منفعة شخصية[2]، لأن هذه الاختلافات ليس من اليسير الاهتداء إليها، فقد حاول الذين قاموا بها أن يخفوا ما يفعلون، ولكنهم مع هذا يتركون وراءهم ما ينم عن تزييفهم واختلافهم.

وإزاء هذا كله ينبغي على الباحث أن يرتاب في صحة ما لديه من وثائق دون إفراط في الارتياب أو مغالاة فيه، حتى لا يصبح حالة مرضية لا سبيل معها للثقة بما خلفه الماضي من آثار.

ولكي يطمئن الباحث إلى أن هذه الوثائق غير منحولة، أو أدخل عليها ما شوهها يجب أن تخضع للنقد الخارجي، وهو يتكون من عمليتين:

أ) تحقيق مصدر الوثيقة.

ب) تحقيق نص الوثيقة.

وتحقيق مصدر الوثيقة يقتضي التعرّف على شخصية كاتبها والإلمام بأصولها، والتأكد من تاريخ تدوينها.

---

(١) أنظر: النقد التاريخي، ص ٧٧.

(٢) أنظر: المنطق الحديث ومناهج البحث، ص ٥٠٣.

ومعرفة صاحب الوثيقة، ودراسة حياته وثقافته، والاطمئنان إلى أن الوثيقة التي تحمل اسمه تدخل في صميم تخصصه العلمي[1] يوحي بالثقة بها وأن المعلومات التي تحتوي عليها أقرب إلى الصحة، وخليقة بالتعويل عليها في البحث والدراسة.

أما الإلمام بمصادر الوثيقة، أو الينابيع الأولى لها فإنه يكشف عما إذا كان المؤلف قد شاهد ما دوّنه أو سمعه من غيره، أو نقله من وثيقة أخرى، وهل كان في كل هذا دقيقاً في تدوينه؟ وهل هذه الوثيقة ترقى إلى درجة الأصالة؟ أو أنها لا تعدو أن تكون صورة أخرى لوثيقة أقدم منها، فلا ينبغي أن يعتد بها في البحث العلمي، فليس من الدقة العلمية التعويل على المصادر الثانوية، وعدم الرجوع إلى المصادر الأصيلة.

ولا شك في أن معرفة تاريخ الوثيقة يزيد من الثقة بها، ونفي الزيف عنها. وإذا كان بعض المؤلفين يدونون تاريخ أعمالهم، وإذا كان هذا ييسر مهمة التأكد من هذا التاريخ، فإن بعض الوثائق لا تحمل تاريخاً لكتابتها، وهذه تفتقر إلى كثير من الجهد في معرفة تاريخها، أو العصر الذي كتبت فيه، وذلك عن طريق دراسة متنها شكلاً ومضموناً، وهي مهمة تحقيق النص ونقده الداخلي أو الباطني.

ويتناول تحقيق متن الوثيقة دراسة مقارنة بين النسخ المعروفة لها، سواء المخطوط منها والمطبوع، من أجل تحديد النسخة الأصيلة، أو الأم التي ترجع إلى خط المؤلف، أو المقروءة عليه،

---

(١) أصول البحث العلمي، ص ٢٤٦.

أو المنقولة عن نسخة المؤلف، أو المقابلة على أصل موثق[1]. كذلك يتناول هذا التحقيق دراسة خط الوثيقة وورقها ولغتها وأسلوبها والمصطلحات التي وردت فيها، فلكل عصر خصائص غالبة في المداد والورق والخط واللغة والأسلوب والمصطلحات، ومن ثم كانت دراسة هذه الخصائص من أهم وسائل التمييز بين الوثائق الصحيحة والمزورة[2]، وقد أعان التقدم العلمي المعاصر على هذه الدراسة في دقة، فيمكن مثلاً القيام بالتحليل الكيميائي والطبيعي للمادة التي كتبت عليها الوثائق، فلقد تغيّر فن صناعة الورق بالتدريج على مر السنين، ويستطيع الباحث أن يحدد تاريخ الوثيقة بمعرفة مكان وزمان صناعة الورق عن طريق هذا التحليل العلمي الذي يمكن القيام به بالنسبة للمداد والخط وغير هذا أيضاً[3].

ويتضح مما سبق أن النقد الخارجي ليس أمراً هيناً، إنه يتطلب جهداً مضاعفاً، وثقافة واسعة، تؤهل الباحث للوقوف على تلك الخصائص الغالبة في كل عصر، وهي تجمع بين التاريخ الأدبي واللغوي، ووسائل التدوين، ومصادر التراث، وسوى هذا

---

(١) أنظر: مقدمة في المنهج، ص ١١٦.

(٢) ذكر أستاذنا الدكتور محمود قاسم ـ رحمه الله ـ في كتابه «المنطق الحديث ومناهج البحث»، ص ٥٠٧، ٥٠٨، أن كتاب مشكاة الأنوار للإمام الغزالي يشك في نسبته إليه، لأن أسلوب الكتاب يختلف عن أسلوب الغزالي في سائر كتبه، فضلاً عما اشتمل عليه من آراء تتعارض مع نظرياته، كذلك كتاب المضنون به على غير أهله، وهو منسوب للغزالي أيضاً؛ لأنه إلى جانب الاختلاف الواضح في الأسلوب تشيع فيه كلمات ومصطلحات لا يستخدمها الغزالي مثل «حقيقة» و«دقيقة» إلخ.

(٣) أنظر: أصول البحث العلمي، ص ٢٤٦.

مما يعين على تحقيق الوثائق المدروسة تحقيقاً علمياً وافياً ودقيقاً.

وما دام التعاون بين العلماء والباحثين ضرورة تفرضها الدراسة العلمية المتكاملة، والتخصص العلمي الدقيق فإن مهمة النقد الخارجي ليس بلازم أن يقوم بها الباحث نفسه، فهناك من يقومون بتصحيح النصوص بمهارة؛ لطول خبرتهم بها، وهناك من يكرسون أنفسهم لنقد المصادر، ولهم لمحات أعلى من غيرهم ممن لم يدربوا على هذه المهمة الشاقة[١].

إن الباحث المحظوظ هو الذي يجد كل الوثائق النافعة له في دراساته قد تم نقدها من حيث المصدر، وتصحيحها ونشرها من قبل، ومع هذا يجب أن يكون قادراً على التحقق مما إذا كان هذا النقد والتصحيح قد تمّ على الوجه السليم[٢] أولاً؟، فلا يكفي أن يجد الباحث الوثائق محققة، ولا يكفي أن يكون الذين قاموا بهذا التحقيق ممن عرفوا بالمهارة في هذا المجال، وإنما عليه أن يتأكد من أن هذا النقد قد تم؛ وفقاً لقواعد صارمة في توثيق وتحقيق النصوص، وبذلك يطمئن قلبه إليها، ولا يخالجه شك فيها، وهذا يقتضي منه القدرة الذاتية على التحقيق، فمن يحكم على عمل علمي بالصحة أو الخطأ لا يبلغ هذه المرتبة إلا إذا كان في مستوى صاحب هذا العمل، إن لم يفقه معرفة وعلماً.

النقد الداخلي:

إذا كان النقد الخارجي مرحلة تمهيدية في دراسة الوثيقة، ومع

---

(١) أنظر: النقد التاريخي، ص ١٠٨.

(٢) المصدر السابق، ص ٥٢.

هذا تعد ضرورية فإن النقد الداخلي أو الباطني هو المرحلة الحقيقية في المنهج الوثائقي، فهو يستهدف الوصول إلى صدق النص التاريخي، لا من حيث شكله أو نسبته لعصره ومؤلفه، وإنما من حيث موضوعه أو مضمونه، ومن ثم ينسحب مدلول هذا النقد على مجموع العمليات التي يستخدمها الباحث في فهم محتويات الوثيقة، ونقد الظروف التي أحاطت بكتابتها.

وهذه العمليات تشمل ما يسمى بالنقد الداخلي الإيجابي، والنقد الداخلي السلبي، والأول خاص بتفسير النقد في ذاته، وبيان غرض المؤلف منه، والثاني يتعلق بتحليل الظروف التي أحاطت بالمؤلف وهو يدون الوثيقة، للتأكد من أمانته ودقته، ولمعرفة الصحيح والمنحول من أقواله.

النقد الداخلي الإيجابي:

ما دام هذا النقد يتحرّى فهم النص في ذاته فهماً يكشف عن مضمونه، ويتيح للباحث أن يقتبس منه ما يشاء لدراسته فإن أولى خطوات هذا النقد هي الموضوعية، بمعنى أن الباحث ينبغي عليه وهو يسعى لتحليل النص لفهمه أن يتخلى عن كل فكرة تستحوذ على عقله، ويحاول أن يتلمس في هذا النص ما يدعمها أو يؤيدها، فهو إن لم يتخل عن أفكاره الخاصة جاء فهمه للنص انعكاساً لما يؤمن به من آراء، أو يجنح إليه من مفاهيم، وهو بهذا لا يفسر النص تفسيراً موضوعيا، وإنما يخضعه لهواه وأفكاره، ولا خلاف في أن هذا المسلك في النقد يتنافى مع الأمانة العلمية، ويحول بالضرورة دون فهم الوثيقة على وجهها الصحيح، وينأى

بالباحث عن الحقيقة المنشودة[1].

أما الخطوة الثانية فهي تحليل مفردات النص وصولاً إلى المعنى الحقيقي له، وهذا التحليل عملية لغوية صرفة، ويمكن القيام بها على أحسن وجه إذا كان الباحث على دراية وافية بدلالة الألفاظ والأساليب في العصر الذي كتبت فيه الوثيقة، فاللغة في تطور مستمر؛ ومن ثم كان تفسير الألفاظ على أساس واحد في عصور متباعدة مؤدياً إلى تشويه معانيها[2].

وبالإضافة إلى هذا فإن على الباحث أن يكون ملماً بمنهج المؤلف الخاص في الكتابة؛ من حيث معرفة معجمه اللغوي عن طريق استقراء آثاره العلمية المدونة، وملاحظة ما يؤثره في كتابته من المفردات والمصطلحات، ومن حيث طريقته كذلك في الصياغة وتركيب الجمل، واهتمامه أو عدم اهتمامه بالتشبيهات والاستعارات والكناية والمجاز، وغير ذلك من الصور والمحسنات البلاغية.

وتأتي الخطوة الثالثة في تحليل النص للنظر في علاقة السياق العام بدلالة الكلمات؛ فقد تختلف هذه الدلالات عن المعنى المعجمي بالسياق الذي وردت فيه، ومن هنا كانت ملاحظة هذا السياق ضرورية؛ لتحديد المعاني المقصودة في دقة.

ومما يتصل بدلالة المفردات ملاحظة مدى التزام صاحب الوثيقة بالمعاني الحرفية، وتجاوزها إلى دلالات خاصة، فقد يلجأ بعض المؤلفين إلى استخدام بعض الكلمات في دلالات تختلف من

(١) أنظر: المنطق الحديث ومناهج البحث، ص ٥٢.
(٢) المصدر السابق، ص ٥٢١.

بعض الوجوه أو كلها عن الدلالة المعجمية، ولا سيما في حالات التورية أو المعاني الرمزية؛ لغاية في نفس صاحب الوثيقة.

وأما الخطوة الرابعة والأخيرة في النقد الإيجابي أو نقد التفسير فهي الربط بين مفردات النص؛ لتحديد المعنى الحقيقي له، ومعرفة غرض المؤلف، وكيفية تصوره للأمور، وذلك لأن تحليل المفردات تحليلاً علمياً يمثل المعرفة الجزئية للنص، وهي لا تعطي وحدها المعنى العام له إلا بعد الربط بينها، واستخلاص المعاني الأساسية له من هذا الربط أو التركيب بين تلك المفردات[1].

ويمكن القول بأن النقد الداخلي الإيجابي هو في إجمال عملية تحليل وتركيب للنص، فهو دراسة لجزئياته أولاً، ثم ربط بينها أو تركيب لها بعد ذلك؛ لبيان علاقة هذه الجزئيات بعضها ببعض، وتحديد المعنى الحقيقي للنص.

ويبدو من خطوات هذا النقد أن الباحث لا يستطيع القيام به كما ينبغي إلا إذا كان ذا ثقافة لغوية أصيلة، وثقافة تاريخية عميقة لعصر المؤلف وشخصيته، ثقافة تجعله كأنه يعيش أحداث هذا العصر، أو يكرر شخصية المؤلف، فهو يتقمصها، ويصدر عنها ما كان يمكن أن تقول به أو تفكر فيه وتعبر عنه.

النقد الداخلي السلبي:

إن تحقيق مصدر الوثيقة ومتنها، ونقدها نقداً تفسيرياً لا يعني الاطمئنان الكامل إلى صدقها، وأن ما احتوت عليه من آراء

---

(١) أنظر: النقد التاريخي، ص ١٣٠ ـ ١٣٤، والمنطق الحديث ومناهج البحث، ص ٥٢١.

وتصورات مطابقة تماماً لما حدث بالفعل؛ لأن هذه العمليات النقدية كشفت عن الصحة التاريخية للوثيقة، ومدى فهم صاحبها وتصوره للأحداث التي دوّنها، ولكن لم تكشف عن الظروف والملابسات التي واكبت سلسلة العمليات العقلية التي مرّ بها الأصل حتى دوّنه صاحبه، ووصل إلى الباحث(١)، وهل هذه الظروف تقف إلى جانب سلامة الأصل من الخطأ أو التحريف وطمس الحقائق الصحيحة، أو أنها على العكس تثبت ما فيه من نقص، أو كذب وخداع وتضليل، ومن ثم تنهار قيمته العلمية، ويفقد صلاحيته للرجوع إليه في البحث والدراسة.

والنقد الداخلي السلبي مهمته الكشف عن تلك الظروف وتمحيصها، لاستخلاص الحقيقة التاريخية الصادقة، واستبعاد المعلومات الكاذبة والخاطئة.

ويقوم هذا النقد على قاعدتين أساسيتين هما:

أولاً : الشك المنهجي في كل راو، وعدم الثقة في كل رواية ولو كان صاحبها شاهد عيان.

ثانياً : لا يكفي أن تفحص الوثيقة في جملتها، بل يجب فحص كل قضية فيها على حدة(٢).

والشك المنهجي يفترض تزييف الوثائق، واتهام أصحابها بعدم النزاهة والدقة؛ لكي لا نحكم بالثقة على أثر علمي إلا بعد الدراسة

---

(١) أنظر: عالم الفكر، المجلد الخامس، العدد الأول، ص ١٤٩.

(٢) أنظر: المنطق الحديث ومناهج البحث ص ٥٢٣، ومناهج البحث العلمي، للدكتور بدوي، ص ٢١١.

الدقيقة لصاحبه، والنقد الفاحص لمحتوياته.

وفحص محتويات الوثيقة فحصاً جزئياً، ودراسة كل قضية فيها على حدة يسلم إلى التحقق من صدق المعلومات التي تحتوي عليها الوثيقة، أو كذب بعضها، أو تزييف كل قضاياها؛ فصاحب الوثيقة قد لا يأخذ نفسه في كل ما دوّنه بالدقة والأمانة، وقد يحاول التأكيد على صحة بعض المعلومات وهي في الواقع غير صحيحة، وقد يحمله سبب ما على الاختلاق، وهنا ينبغي على الباحث أن يقوم بفحص كل محتويات الوثيقة، بالموازنة بينها وبين محتويات الوثائق التي تتفق معها في الموضوع، أو تتصل به من قريب أو من بعيد، وأن يؤكد هذا بدراسة صاحب الوثيقة، وفحص ما يدعو إلى الطعن في نزاهته، أو يقوده إلى الخطأ والوهم.

وما يدعو إلى الشك في نزاهة صاحب الوثيقة يرجع إلى الكذب قصداً، أو ما يشبهه لدوافع مختلفة أهمها: الحصول على منفعة شخصية، أو التشيع لجماعة أو نظام سياسي أو مذهب ديني، أو تملق الجمهور ومداراته وعدم مخاطبته بما يصدم آماله وشعوره، وإن كان لا يتفق مع ما يؤمن به المؤلف، أو الحقيقة التي يجب عليه أن يصدع بها، أو أنه كان في موقف أرغمه على الكذب، واضطر إليه اضطراراً.

أما ما يشبه الكذب فيتمثل في صور عديدة منها: الغرور والرغبة في الظهور أو سيطرة مشاعر الحب والكره على المؤلف، أو استخدام الأساليب الأدبية التي تضيع في غضونها الحقيقة التاريخية، أو التدليس في الرواية، فيوهم القارئ أنه شاهد ما دونه

على حين أنه نقله عن غيره مشافهة.

وهذه الصور التي تشبه الكذب ينتج عنها آراء وهمية تشوه الحقيقة على نحو ما يشوهها الكذب المقصود(١).

وهذه الدوافع التي تنال من أمانة صاحب الوثيقة تفرض على الباحث أن يمحص كل الظروف التي تحيط بالمؤلف، وأن يدرس نفسيته وعاداته وعواطفه ومركزه الاجتماعي، واتجاهاته الفكرية، وميوله المذهبية والسياسية؛ لكي يحدد موقف المؤلف من تلك الدوافع، وهل خضع لبعضها وهو يدوّن وثيقته، أو أنه لم يتأثر بها، وتوافرت له كل أسباب النزاهة؟

وإذا انتهى الباحث من هذه الدراسة إلى أن صاحب الوثيقة كان أميناً وصادقاً فيما دوّنه، فإن مهمة النقد لم تبلغ نهايتها، أو لم تحقق غايتها كاملة؛ إذ عليه بعد هذا أن يمحص الظروف والأسباب التي قد تؤدي إلى عدم الدقة، أو الخطأ والوهم.

وهذه الأسباب على تنوعها يمكن أن ترتد إلى عاملين أساسيين هما:

أولاً : الحالة العقلية والشعورية لصاحب الوثيقة.

ثانياً : عدم تحقق الشروط العلمية في الملاحظة.

ويقصد بالعامل الأول أن صاحب الوثيقة وهو يسجل ملاحظاته كان متأثراً ببعض ما يؤدي إلى الخطأ وعدم الدقة كالغفلة والنسيان

---

(١) أنظر: المنطق الحديث ومناهج البحث، ص ٥٢٥ ـ ٥٢٩، والنقد التاريخي، ص ١٤٢ ـ ١٤٦.

والسذاجة، أو الاختلاط وذهاب العقل، وسيطرة آراء سابقة عليه، فهو يرى ما دونه من خلال هذه الآراء لا من خلال الواقع الفعلي، وهذا هو مناط تعدد الروايات، أو تناقضها في بعض الأحيان حول حادث واحد يشاهده عدة أشخاص.

ويمكن التحقق من الحالة العقلية لصاحب الوثيقة عن طريق دراسة حياته ومعرفة مدى ما كان يتمتع به من فطانة وقدرة على التمييز والضبط وبخاصة عند الكبر، وأيضاً عن طريق الموازنة بين الوثيقة التي خلفها، وفقرات من نصوص كاتب آخر عرض لنفس الوقائع التي تضمنتها هذه الوثيقة[١].

أما العامل الثاني وهو عدم تحقق الشروط العلمية في الملاحظة فيبدو في صور شتى أهمها: الاكتفاء بالملاحظات الفجّة دون التعمّق في الأحداث والظواهر، وسَبْر دوافعها وأبعادها، وعدم تسجيل الوقائع فور رؤيتها مباشرة، والاعتماد على الذاكرة بعد ذلك في تدوينها، والذاكرة بعيوبها لا تسمح بإعادة ما حدث فعلاً، بالإضافة إلى إمكان تداخل الذكريات بعضها في بعض[٢].

وقد لا يتاح للمؤلف أن يسجل ملاحظاته كاملة؛ لأن ظروفاً خارجة عن إرادته حالت بينه وبين هذا، كمن يزور بلداً، فإنه قد لا يستطيع أن يدوّن كل ما ينبغي عليه أن يدوّنه؛ لأن المسؤولين في هذا البلد يحرصون على أن يرى الزائر ما يحبون دون ما يكرهون، وتصبح ملاحظاته بحكم الظروف المفروضة عليه مبتورة، أو فقدت

(١) أنظر: المنطق الحديث ومناهج البحث، ص ٥٢٨.
(٢) المصدر السابق.

عنصر الاستقراء العلمي الصحيح[1].

وأحياناً تكون الوقائع معقدة أو متشابكة، أو موجودة في أماكن متعددة ويحتاج في تسجيلها إلى عدد من الرواة، ولا ريب في أن تفاوت الرؤية بين هؤلاء الرواة، فضلاً عن عدم مشاهدة كل منهم للحادث بجميع أجزائه ينجم عنه نقص أو خلل يتنافى مع الشروط العلمية في الملاحظة، ومع الدقة التي يجب أن يحرص عليها في الرواية[2].

وكما كانت دراسة حياة صاحب الوثيقة، والموازنة العلمية بين ما تضمنته هذه الوثيقة من وقائع، وبين وثائق أخرى عرضت لنفس هذه الوقائع سبيلاً إلى معرفة الحالة العقلية والشعورية للمؤلف فإن هذه الموازنة، وتلك الدراسة طريق أيضاً لمعرفة تحقق الشروط العلمية في الملاحظة أو عدمها.

ولا مراء في أن هناك لوناً من التداخل بين دوافع عدم الدقة وعدم النزاهة، وأحياناً يتحد الدافع شكلاً، ويختلف من حيث الباعث النفسي له، ومن هنا كان الفارق بين النزاهة والدقة هو افتراض سوء النية في عدم النزاهة، وحسن النية في عدم الدقة، ويأتي الخطأ عن وهم أو استحالة مادية[3].

تلك عمليات نقد النص بنوعيها، ولا يغني بعضها عن بعض، فهي كلها متداخلة ومتكاملة، ولا بد من القيام بها جميعها حتى

---

(١) أنظر: مناهج البحث العلمي، للدكتور بدوي، ص ١٢٣.

(٢) المصدر السابق، ص ٢١٤.

(٣) المصدر السابق.

يمكن أن يكون النص وثيقة تاريخية علمية.

وهذه العمليات النقدية ـ كما أوجزت القول فيها ـ تتناول دراسة النص الذي عاين مؤلفه الأحداث وسجّلها مباشرة، فإذا كان صاحب الوثيقة لم يكن قد عاين ما دونه، بل كانت روايته له عن آخر شاهده، أو كانت هناك سلسلة من الرواة تفصل بين صاحب الوثيقة، ومن رأى الأحداث وسجلها، فإن عمليات النقد تصبح أكثر عسراً ـ إن لم تكن مستحيلة ـ لأن على الباحث أن يدرس هؤلاء الرواة، ويطمئن إلى أمانتهم ودقتهم في النقل، حتى يصل إلى الراوي الأصلي الذي شاهد الحادث، فينظر فيه من حيث ظروف حياته ومبلغ صدقه وضبطه ودقة ملاحظته، وبذلك يتسنّى له أن ينتهي إلى بيان القيمة العلمية للوثيقة على وجه التقريب.

ولم يتوافر لرواية غير مباشرة لأي نص تاريخي دراسة علمية سوى السنة النبوية، فقد بذل علماؤها جهوداً لا نظير لها في دراسة الأحاديث رواية ودراية[1]، ووضعوا الضوابط الصارمة للجرح والتعديل للتمييز بين من تقبل روايته، ومن ترد روايته.

إن علماء السنة كانوا الرواد في تأصيل قواعد المنهج النقلي، ولم يأت المحدثون من علماء المناهج بجديد بالنسبة لما كتبه أولئك العلماء، فقد درسوا النص النبويّ من حيث سنده ومتنه دراسة تفصيلية دقيقة استوعبت كل ما أطلق عليه في المناهج المعاصرة بالنقد الداخلي والخارجي[2]، وفي الحديث عن منهج البحث في

---

(١) أنظر: مناهج البحث العلمي، للدكتور بدوي، ص ٢١٥.

(٢) أنظر: مقدمة ابن الصلاح في علوم الحديث، ت: د. عائشة عبد الرحمن، ص ١٥، ط. دار الكتب المصرية، سنة ١٩٧٤.

السنة تفصيل لما أجملته هنا عن ريادة المحدِّثين وجهودهم في تأصيل قواعد المنهج النقلي.

المنهج الاستقرائي

توطئة:

ذكرت سابقاً[1] في معرض الحديث عن تطور الفكر الإنساني عبر التاريخ أن أرسطو كان على رأس الفلاسفة اليونان الذين قاموا بوضع قواعد لمنهج البحث، وأسلوب التفكير، وأنه صاحب الفضل الأول في تأصيل علم المنطق، وأن هذا المنطق صوري يعتمد على القياس الشكلي.

وقد ظل لهذا المنطق الصوري السيادة في ميدان التفكير والبحث العلمي فترة طويلة من الزمن تبلغ نحو عشرين قرناً، ومع هذا تعرّض لحملات من النقد شنّها عليه بعض مفكري الإسلام كالشافعي وابن تيمية، وكان هذا النقد من المفكرين موجِّهاً للمحدثين من فلاسفة أوروبا لنقد ذلك المنطق، وتفصيل القول في قصوره، وعدم صلاحيته أداة للبحث، ومعياراً للتمييز بين الصواب والخطأ.

وجملة ما يؤخذ على المنطق الصوري القديم أنه لا يكسب علماً جديداً، فالتركيب القياسي الذي يصل إلى نتيجة ضرورية من مقدمتين مسلّم بهما بداهة لا يمضي بنا إلى جديد، فهو يدور في دائرة مغلقة، من حيث أنه يقرر حقائق سبق اكتشافها، ولذا لا

(١) أنظر: التمهيد، ص ٢٧.

يضيف إلى معرفتنا جديداً، ففي المثال التالي: كل إنسان حيوان، وكل حيوان فان، إذن: كل إنسان فان. يلاحظ أن النتيجة منطوية في المقدمتين، فالموضوع فيها هو الموضوع في المقدمة الصغرى والمحمول فيها هو المحمول في المقدمة الكبرى، وهذا يعني أن تركيب القياس يسبقه إدراك مقدمتيه، وأن النتيجة طوعاً لذلك لا تضيف علماً جديداً؛ لاعتمادها على معرفة سابقة(١).

والمنطق الصوري مع هذا يدرس ألوان التفكير دون اهتمام بموضوع هذا التفكير، فهو منطق شكلي، ومن هنا يمكن أن تكون مقدمتا القياس في هذا المنطق صحيحتين على حين تجيء النتيجة فاسدة، كما يمكن أن تكون المقدمتان فاسدتين والنتيجة صحيحة، فلو سلمنا مثلاً بأن الحرية حق لكل إنسان، وأن المجرم إنسان كانت النتيجة: الحرية حق للمجرم، وهي فاسدة مع التسليم بصحة المقدمتين، ولو قلنا: كل إنسان حصان، وكل حصان عاقل، جاءت النتيجة كل إنسان عاقل، وهي صحيحة من حيث الواقع، وإن كانت المقدمتان فاسدتين(٢).

وقد أثمرت موجة النقد العلمي للمنطق الأرسطي ثمراتها في ابتكار مناهج جديدة، كان المنهج الاستقرائي في مقدمتها، وكان المسلمون ـ كما أسلفت ـ هم الرواد في تأصيل قواعده، والسير عليه في علومهم، بل كان هو المنهج المعبّر عن روح الحضارة الإسلامية، ولم يكن للأوروبيين سوى النقل وبعض الإضافات التي

---

(١) أنظر: أسس المنطق والمنهج العلمي، ص ١١٣، ومقدمة في المنهج، ص ٣٨.

(٢) أنظر: أسس المنطق والمنهج العلمي، ص ١١٤، والمنطق الحديث ومناهج البحث، ص ٥١ ـ ٥٣.

اقتضتها تطورات الحياة الفكرية، وإن زعموا أنهم هم الذين ابتكروا، وأن المسلمين ليس لهم فضل في هذا.

بين القياس والاستقراء:

والأخذ بالمنهج الاستقرائي، والدعوة إلى وجوب تطبيقه في مجالات العلوم المختلفة لا يعني نبذ القياس الأرسطي، كما لا تجوز المقابلة بينهما، وكأن كلاً منهما نمط من التفكير يختلف تماماً عن النمط الآخر، فالعلاقة بينهما عميقة ووثيقة، وذلك أن كل قياس يستدعي استقراء سابقاً، وكل استقراء يحتاج إلى قياس أو استنباط في مرحلة التحقق من صدق المقدمات العامة، أو الفروض التي انتهى إليها.

وقد أسرف بعض العلماء في الموازنة بين القياس والاستقراء، فمنهم من آثر القياس، ورأى أن الاستقراء ليس جديراً بأن يسمى تفكيراً، لأن نتائج القياس يقينية على حين أن نتائج الاستقراء ظنية أو احتمالية، ومنهم من ذهب إلى أن الطرق الاستقرائية هي الطرق الوحيدة في الاستدلال، وأن أشكال القياس الأرسطوطاليسية ليست استدلالية، بل تستخدم فقط في عرض نتائج الاستقراء[١].

وقد أسلفت في الحديث عن المنهج بين الوحدة والتعدد أن التداخل بين المناهج وكذلك التعاون بينها حقيقة لا مراء فيها، فالتفرقة والموازنة بين منهج وآخر يتنافى مع مبدأ التكامل الذي يجمع بين مناهج البحث العلمي جميعها.

---

(١) المنطق الحديث ومناهج البحث، ص ٦١.

الاستقراء ووظيفته:

يقصد بالاستقراء دراسة بعض الجزئيات، والوصول منها إلى حكم عام ينطبق عليها وعلى غيرها[1]، أو هو كما يعرفه الإمام الغزالي: أن تتصفح جزئيات كثيرة داخلة تحت معنى كلي حتى إذا وجدت حكماً في تلك الجزئيات حكمت على ذلك الكلي به[2].

فالاستقراء يدرس بعض الجزئيات والظواهر؛ بغية الكشف عن العلل والعلاقات التي تجمع بينها؛ لنصل بهذا إلى معرفة القوانين العامة، أو القضايا الكلية، وبذلك تكون وظيفة الاستقراء هي تيسير الحصول على المعرفة العلمية؛ لأن إدراك العلل والأسباب للظواهر، ومعرفة القوانين التي تخضع لها يعني إمكانية التنبؤ بعودتها متى تحققت الشروط التي أدت إلى وجودها من قبل، طبقاً لمبدأ اطراد الطبيعة أو اتساقها، أو الارتباط الضروري بين العلل والمعلولات، وهو ما يعبر عنه بالحتمية، ويعد أساس الاستقراء، أو تعليل الاكتفاء بدراسة بعض الظواهر، لتعميم الحكم، واستخلاص القوانين[3]، وهذا يعني إمكانية المعرفة دون معاودة الملاحظة والتجربة، والربط بين الظواهر، فضلاً عن تجاوز هذه المعرفة النظرية بالقوانين إلى التطبيقات العملية لها في شتى العلوم.

نوعا الاستقراء:

قد يكون استقراء الظواهر شكلياً أو تاماً، وذلك بملاحظة

(١) أسس المنطق والمنهج العلمي، ص ١٢٥.

(٢) معيار العلم، ص ١٦٢، ت: د. سليمان دنيا، ط. دار المعارف، القاهرة.

(٣) أنظر: مناهج البحث العلمي، للدكتور بدوي، ص ١٦٠ ـ ١٧٤.

جميع أفراد الظاهرة فرداً فرداً، ثم يكون الحكم على الكلي هو نفس الحكم الذي أصدرناه على كل فرد من أفراده. وهذا النوع من الاستقراء لا يكشف عن علاقات جديدة، فهو عملية آلية لا أثر فيها للتحليل والاستنباط، وتنحصر في مجرد تعداد جميع الأمثلة الجزئية التي تشترك في صفات خاصة، ومن ثم لم يكن للاستقراء الشكلي أثر ذو بال في مجال البحث العلمي، بل استبعده بعض المناطقة من هذا المجال[١].

ومع التسليم بشكلية هذا اللون من الاستقراء، وعدم كشفه عن نتيجة علمية جديدة لا ينبغي أن نزدريه، أو نهمله إهمالاً، فقد يستخدم في المراحل الأولى للبحث، ومن الممكن أن نقبله بصفة مؤقتة، إذا كانت تعوزنا وسيلة أخرى أفضل منه، وأكثر ضماناً وقوة، كذلك يستخدم في كثير من العلوم بطريقة شائعة، فعلم الفلك مثلا يقرر لنا بعبارة مختصرة أن جميع الكواكب تدور حول الشمس في مدارات بيضية الشكل، ويذكر لنا علم الطبيعة أيضاً أن جميع المعادن تنصهر، وتوصل الحرارة.

ويكثر استخدام هذا النوع من الاستقراء في العلوم التي تعتمد على الإحصاء، وتحديد الأجناس والأنواع كعلم الحيوان والنبات، وهلم جرا[٢].

والنوع الثاني من الاستقراء يسمى بالاستقراء الناقص، أو القائم

---

(١) أنظر: المنطق ومناهج البحث العلمي في العلوم الطبيعية والرياضية، للدكتور علي عبد المعطي محمد، ص ٣٤٢، ط. دار الجامعات المصرية بالإسكندرية.
(٢) المنطق الحديث ومناهج البحث، ص ٧١، ٧٢.

على التعميم، وهو ينقسم قسمين: فطريّ لا غنى لإنسان عنه، وعلمي يتطلب منهجاً خاصاً، وصفات عقلية معينة، كما يقتضي التؤدة والحذر.

الاستقراء الفطري:

يصدق هذا اللون من الاستقراء على كل استقراء أساسه التعميم السريع الذي يلجأ إليه كل إنسان في حياته العادية، فليس وليد الملاحظة المقصودة، والتجربة الدقيقة، والفرض الممتحن، وإنما هو وليد الخبرة الفطرية التي يكتسبها الإنسان بطريقة غير شعورية في الأعم الأغلب مما يتعرّض له في حياته من مواقف ومشكلات، وقد يكتفي فيه المرء بمثال واحد، ليعمم الحكم.

وليس من ريب في أن مثل هذا التعميم القائم على مثال واحد يوقع في الخطأ كثيراً، فالسائح الذي يحكم على أخلاق شعب بأسره، بناء على ملاحظته لسلوك فرد، أو عدد قليل من أفراده في ظروف محدودة هو بلا شك يطلق حكماً تعميمياً سريعاً لا يستند إلى أساس من التثبت والتعرف[1].

أما الطفل الذي يقترب مرة من موقد به نار فتلسعه فإنه ينتقل من هذه التجربة الوحيدة إلى تعميم الحكم، والوصول إلى حقيقة أن النار تحرق، ولذا يخشاها ويتحاشى القرب منها بعد ذلك، فهذا استقراء فطريّ أدى إلى نتائج صحيحة، وإن جاء التعميم فيه من مثال واحد.

---

(١) المصدر السابق، ص ٧٦، وأسس المنطق والمنهج العلمي، ص ١٢٠.

إن الإنسان عبر رحلته الطويلة على ظهر هذه الأرض اكتسب كثيراً من المعلومات عن طريق هذا الاستقراء الفطري واستطاع به أن يواجه المشقات ويتمرس بالمشكلات ويحصل على الخبرات ومن هنا كان هذا الاستقراء ضرورة حيوية على الرغم من سذاجته وعدم دقته في كثير من الأحيان(١).

الاستقراء العلمي:

وإذا كان الاستقراء الفطري يقوم على التعميم السريع، ولا يعتمد على الملاحظة المقصودة، والتجربة الدقيقة، والفرض الممتحن، فإن الاستقراء العلمي على خلاف ذلك، إنه دراسة منظمة، ترفض التعميم السريع، وتنهض على أسس واضحة، وتحتاج إلى صفات عقلية معينة، حتى يمكن أن تبلغ هدفها المحدد في الكشف عن العلاقات الجديدة بين الظواهر، ووضع القوانين العامة التي تفسرها.

وأسس هذا الاستقراء العلمي تمثلها مراحله أو خطواته وهي كما يلي:

أولاً : البحث أو الملاحظة والتجربة.

ثانياً : الكشف أو الفرض.

ثالثاً : البرهان أو التثبت من صحة الفرض.

أولاً ـ الملاحظة والتجربة:

الملاحظة في مدلولها العلمي العام هي: المشاهدة الدقيقة

(١) أنظر: أسس المنطق والمنهج العلمي، ص ١٢٠.

لظاهرة ما مع الاستعانة بأساليب البحث والدراسة التي تتلاءم مع طبيعة هذه الظاهرة[1]. وقد تطلق الملاحظة على الحقائق المشاهدة التي يقررها الباحث في فرع خاص من فروع المعرفة، فيقال مثلاً: ملاحظات فلكية أو طبية أو اجتماعية.. إلخ، وهي بهذا الإطلاق الثاني تأخذ طابع المصطلح الخاص.

إن الباحث الذي يدرس بعض الظواهر لا يلاحظها ملاحظة فجة سريعة كما يفعل الرجل العادي الذي يشاهد الظواهر دون أن يفكر في عللها ومعلولاتها، وإنما يلاحظها ملاحظة دقيقة تقوم على توجيه العقل والحواس نحوها، مع استخدام الآلات العلمية عند الضرورة؛ في محاولة لاكتناه أسرارها، وسبر غورها، والتنسيق بين عناصرها التي تبدو مبعثرة منفصلة بحسب الظاهر، وذلك من أجل الكشف عن بعض الحقائق التي يمكن استخدامها؛ لاستنباط معرفة جديدة.

فالملاحظة لا تكون علمية إلا إذا جمعت بين الغاية المقصودة، والجهد الذي يبذله الباحث وهو يلاحظ الظواهر، ويتمثل هذا الجهد في الموضوعية والصبر والأناة، وتنسيق المعلومات وتفسيرها مع الاستعانة بالأجهزة والأدوات التي تيسر للباحث مشاهدة ما لا يقدر على مشاهدته في دقة، إما لبعده كالأجرام السماوية، أو لصغره كالأنسجة وبعض الجراثيم.

ويمكن التمثيل للملاحظات العلمية بما يقوم به علماء الاقتصاد، فهم يفحصون الظواهر الاقتصادية من استثمار وائتمان

---

(١) المنطق الحديث ومناهج البحث، ص ١١٠.

واستيراد وتصدير، ويسجلون ما يطرأ عليها من تطور، وهم لا يقررون نتائج الإحصاء لمجرد عرضها على الجمهور، بل يتخذونها أساساً لوضع بعض النظريات التي تفسر السبب في التغيرات التي تطرأ على الأسعار بصفة عامة، أو على أسعار نوع معين من السلع بصفة خاصة، ثم يشيرون ببعض الحلول؛ لتلافي الأزمات، ولتوجيه الحياة الاقتصادية في الاتجاه السليم[١].

ولا خلاف في أن لكل علم نوعاً خاصاً من الظواهر التي يدرسها، كما أن له مجموعة من الآلات والأساليب التي تتلاءم وطبيعة هذه الظواهر.

والملاحظة بهذا المفهوم الذي أومأت إليه آنفاً تعني أن الباحث لا يتدخل في مجرى الظاهرة، إنه يلاحظها ويسجل خواصها على النحو الذي تبدو عليه بصفة طبيعية، وما يبذله من جهد عقلي إنما ينصب على تيسير وصف الظاهرة وصفاً دقيقاً سليماً دون أن يعمد إلى التحوير أو التبديل أو التعديل فيها[٢]، بيد أن هذا الموقف السلبي أو المحدد من الظاهرة لا يكشف عن كل الحقائق العلمية، ولا يشبع نهم الباحث في طلب المعرفة، ولذا يلجأ إلى التدخل في مجرى الظاهرة؛ بأن يحوِّر تركيبها أو يعدّل الظروف التي توجد فيها، حتى يستطيع دراستها في أنسب وضع، وحتى يكشف عن القوانين الخفية التي لم تمكنه الملاحظة من الكشف عنها.

---

(١) أنظر: المنطق الحديث ومناهج البحث، ص ١١٧.

(٢) أسس المنطق والمنهج العلمي، ص ١٣.

وهذا التدخل من الباحث هو ما يسمى بالتجربة، فهي إذن ملاحظة الظاهرة بعد تعديلها تعديلاً كبيراً أو قليلاً عن طريق بعض الظروف المصطنعة.

هذا هو المعنى العام للتجربة، وهو المعنى الذي تعد به جزءاً جوهرياً من المنهج الاستقرائي.

أما المعنى الخاص للتجربة فيراد به الدلالة على الخبرة التي يكتسبها العالم بتصحيح آرائه ونظرياته العلمية دون انقطاع حتى يوفق بينها وبين الكشوف الجديدة؛ لكي يزداد قرباً من الحقيقة(١).

فالتجربة بذلك المدلول العام ملاحظة للظاهرة بعد تغيير وضعها الطبيعي، ومن ثم لم يكن بين التجربة والملاحظة فرق جوهري، بل هما متداخلتان ومتكاملتان، فالباحث يلاحظ ثم يجرب ثم يلاحظ نتائج تجاربه.

ومع هذا تفضُل التجربة الملاحظة من حيث الضبط والدقة والموضوعية، وتحليل الظاهرة إلى أبسط عناصرها، ومعرفة خواص كل عنصر منها على حدة، وعلى النسب التي يجب مراعاتها في التأليف بينها على نحو يؤدي إلى وجود نفس الظاهرة من جديد.

كذلك تفضل التجربة الملاحظة من ناحية التركيب، فتستخدم التجربة في التأليف بين العناصر المختلفة على نحو يتيح إيجاد بعض الظواهر التي لم تكن موجودة بالفعل.

---

(١) المنطق الحديث ومناهج البحث، ص ١١٢، ويرى الدكتور بدوي في مناهج البحث العلمي، ص ١٧٥، أن التجربة هي الأشياء كما يتصورها العقل، وهي بهذا المعنى أشمل في الدلالة، وتنحسب على العلوم الطبيعية وغيرها.

على أن التجربة ليست متاحة أو ميسورة في كل العلوم، فمنها ما لا يمكن إخضاع ظواهرها للتحوير والتعديل، فالمؤرخ الذي يدرس أحداث الماضي لا يستطيع القيام بالتجربة من أجل دراسة هذه الأحداث، وكذلك الفلكي الذي يدرس أجرام السماء، والباحث الاجتماعي الذي يدرس الظواهر الاجتماعية في حياة المجتمعات البشرية، وفي مثل هذه العلوم تحل الملاحظة العلمية محل التجربة.

ومن العلوم ما يمكن إجراء التجارب فيها، ولكن يمنع من ذلك أسباب دينية أو قيم إنسانية، فلا يجوز مثلاً لعالم أن يطعم إنساناً سماً ليرى تأثيره في معدته، أو يبتر عضواً من أعضائه ليعرف ما سيترتب على هذا البتر. وفي مثل هذه الحالات تجرى التجربة على الحيوانات كالقطط والفئران، ثم تطبق نتائجها على الإنسان.

ونجاح الباحث في الملاحظة والتجربة مشروط بمدى دقته وموضوعيته وأناته وفطنته، وقدرته على النقد الفاحص، والتحليل الشامل، وغير هذا مما سبق الحديث عنه في صفات الباحث.

ثانياً ـ الفرض:

إن النتائج الجزئية التي يصل إليها الباحث من الملاحظة والتجربة لا جدوى منها إلا إذا كشفت عن القانون العام الذي يفسرها، ويكفل للظاهرة العودة متى تحققت الظروف التي أدت إلى وجودها من قبل، فلا يكون الإنسان في حاجة إلى معاودة الملاحظة والتجربة مرة أخرى.

والكشف عن القانون أو المبدأ العام الذي يفسر تلك النتائج

الجزئية أو المبعثرة سبيله الفرض العلمي، وهو لون من الحدس والتكهن الذي يلجأ إليه الباحث للتفسير المؤقت للظاهرة التي يدرسها، فعليه أن يمتحن هذا الفرض حتى يتأكد من صدقه، فإن ثبت بطلانه عدل عنه إلى فرض ثان فثالث حتى يهتدي إلى الفرض الصحيح الذي يفسر الظاهرة، وبذلك يصبح هذا الفرض قانوناً أو مبدأ عاماً.

والفرض العلمي[1] يعتمد على الخيال بلا جدال، غير أنه ليس الخيال الجامح الذي لا يرتبط بالواقع كخيال الشعراء، وإنما هو خيال ينبع من الحقائق والوقائع التي جرت حولها الملاحظات والتجارب، فكل باحث أو عالم يقف أمام ما انتهت إليه تجاربه وملاحظاته من حقائق موقف المتأمل الذي يحاول أن يعرف ما وراء الظاهرة؛ ليصل إلى القانون الذي يفسرها، ولا يملك في هذه الحالة سوى الحدس والتكهن، أو الخاطر الذي قد يأتي كإلهام مفاجئ، أو صدفة دون قصد إليه، وكم من حقيقة علمية هدت إليها الصدفة، أو كشف عنها خاطر هبط على الباحث فجأة.

وللعلماء حديث طويل[2] في منزلة الفرض في البحث العلمي لا مجال هنا لتفصيل القول فيه، ومهما يكن بين هؤلاء العلماء من جدل حول أهمية الفرض، أو عدم أهميته فإن الرأي المعول عليه

(١) كان يراد بكلمة الفرض قديماً المبادئ الأولية التي يسلم العقل بصحتها، غير أنه لا يستطيع البرهنة عليها بطريقة مباشرة؛ لشدة عمومها، مثل التعريف الهندسي للخط المستقيم بأنه أقصر خط يصل بين نقطتين، ولا تزال العلوم الرياضية تنظر إلى الفرض بهذا المعنى حتى الوقت الحاضر (أنظر: المنطق الحديث ومناهج البحث، ص ١٥٤).

(٢) المصدر السابق، ص ١٥٩.

أن هذا الفرض خطوة لا بد منها في كل بحث، وأنه ضرورة لا غنى عنها في كل استدلال تجريبي، ولولاه لما كان هناك إنتاج في ميدان البحث العلمي[1].

ولكي يؤدي الفرض العلمي مهمته على الوجه الأكمل في الكشف عن القوانين العامة لا بد أن تتوافر فيه عدة شروط أهمها: أن يكون الفرض منبثقاً من واقع الملاحظات والتجارب، وأن تكون صياغته واضحة تحول دون الانسياق في مجاهل الغموض، وتساعد على التحقق من صدقه، وألا يكون متناقضاً مع نتائج أثبتتها تجارب سابقة، أو حقائق علمية رسخت واستقرت، فهي لا تقبل المراء أو الشك.

ثالثاً ـ التثبت من صحة الفرض

إن كثرة التجارب والملاحظات التي تشهد لصدق الفرض لا تعني بالضرورة أنه أصبح حقيقة علمية أكيدة، أو قانوناً عاماً؛ إذ من الممكن أن تستخدم هذه الملاحظات، وتلك التجارب نفسها للبرهنة على صدق فرض مضاد له[2]، ومن ثم كان على الباحث أن يمتحن هذا الفرض الذي صدقته التجارب والملاحظات؛ ليتثبت من صحته، وذلك بوضع جميع الفروض الممكنة، ثم يقوم بالبرهنة على فسادها جميعها ما عدا فرضاً واحداً لا يمكن معارضته بشيء حاسم، ويتفق مع جميع الحقائق المعروفة، فيحتفظ به حتى تجد ظواهر أخرى توجب العدول عنه[3].

---

(١) أنظر: أسس المنطق والمنهج العلمي، ص ١٣٩.

(٢) أنظر: المنطق الحديث ومناهج البحث، ص ١١٩.

(٣) المصدر السابق، ص ٢٠٠.

وقد وضع بعض العلماء عدة طرق يمكن التحقق بها من صدق الفرض، وأنه السبب الحقيقي لتفسير الظاهرة، منها ما يعتمد على الملاحظة أو التجربة، وتسمى بالطرق المباشرة، ويطلق عليها عادة اسم الطرق الاستقرائية، ومنها ما يسمى بالطريقة القياسية، وهي غير مباشرة، وتعتمد على استنباط إحدى نتائج الفرض بطريقة منطقية، ثم التأكد من صدقها بالملاحظة والتجربة.

الطرق الاستقرائية:

يعد الفيلسوف الإنجليزي «فرانسيس بيكون» في نظر علماء المناهج المحدثين أول من رسم الخطوط الرئيسية للطرق الاستقرائية، بيد أن ما توصل إليه «بيكون» لم يسلم من النقص وعدم الدقة، وأخذ عليه أنه لم يتنبه إلى الدور الذي تؤديه الفروض في البحث العلمي، وأن آراءه كانت مجرد نصائح وإرشادات يمكن أن ينتفع بها الباحث في أثناء دراسته وليست طرقاً منهجية دقيقة[١].

وجاء بعد «بيكون» «جون ستيوارت مل»[٢] وهو فيلسوف إنجليزي أيضاً، فحرص على تطوير ما توصل إليه سلفه، وأضاف إليه طريقة جديدة، وإن كانت لا تستخدم في وضع الفروض، أو في التحقق من صدقها، وتسمى بطريقة البواقي[٣].

(١) مناهج البحث العلمي، للدكتور بدوي، ص ١٦١، وأسس المنطق والمنهج العلمي، ص ١٤٥.

(٢) توفي سنة ١٨٧٣م (وانظر: «جون ستيوارت مل»، للدكتور توفيق الطويل، ط. دار المعارف).

(٣) إذا كانت لدينا ظاهرة ما يمكن أن تفسر بعدة فروض فإننا في طريقة البواقي نقوم بالنسبة لهذه الظاهرة بعمليتين هما: الحذف والتعيين، ويقصد بالأولى حذف ما لا يعد علة =

والطرق الاستقرائية التي تستخدم في التحقق من صدق الفروض، كما تستخدم كذلك كأداة من أدوات البحث لدى «مل» هي في إيجاز:

أولاً ـ طريقة الاتفاق:

يقول «مل» عن هذه الطريقة: إذا اتفقت حالتان أو أكثر للظاهرة التي نبحثها في أمر واحد فقط كان ذلك الأمر الواحد الذي تشترك فيه كل الحالات علة أو معلولاً للظاهرة التي نحن بصددها[1].

فإذا كانت هناك ظاهرة ما تحدث في حالات شتى، وهذه الحالات تتحد جميعها في عنصر واحد مشترك فإن هذا العنصر يعد العلة في إحداث تلك الظاهرة.

وقد سبق علماء المسلمين «مل» وغيره في الحديث عن هذه الطريقة، ووضعوا للعلة في القياس الأصولي شروطاً، منها أن تكون مطردة؛ بمعنى أنه كلما وجدت العلة في صورة من الصور وجد الحكم، فهي تدور مع الحكم وجوداً.

ثانياً ـ طريقة الاختلاف:

وهي على عكس طريقة الاتفاق، فإذا كان وجود العلة يؤدي

= للظاهرة من تلك الفروض، وما بقي منها يكون هو الفرض، فهي طريقة ترشد إليه ولا تكشف عن القوانين، وهي تشبه ما يطلق عليه في مسالك العلة عند الأصوليين، «تنقيح المناط» (انظر: المنطق الحديث ومناهج البحث، ص ٢٢٦، ومناهج البحث عند مفكري الإسلام، ص ١٠٣).

(١) مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ص ٩٥.

إلى وجود المعلول فإن انتفاءها يؤدي إلى انتفائه، وقد عبر «مل» عن هذه الطريقة بقوله: «إذا وجدنا حالتين: حالة تقع فيها الظاهرة، وحالة لا تقع فيها، يشتركان في كل شيء. ما عدا شيئاً واحداً يظهر في الحالة الأولى، ولا يظهر في الحالة الثانية استنتجنا أن هذا الشيء هو العلة أو المعلول، أو جزء ضروري من علة أو معلول الظاهرة[1].

وكما عرف علماء المسلمين طريقة الاتفاق عرفوا طريقة الاختلاف؛ إذ كان من شروطهم للعلة في ذلك القياس أن تكون «منعكسة»؛ أي كلما انتفت العلة انتفى الحكم، فهي كما تدور مع الحكم وجوداً تدور معه عدماً.

ثالثاً ـ طريقة الجمع بين الاتفاق والاختلاف:

وهي تجمع بين الطريقتين السابقتين، يقول عنها «مل»: «إذا كانت الحالتان أو الحالات العديدة التي توجد فيها الظاهرة التي ندرسها تشترك في ظرف واحد في حين أن الحالتين أو الحالات العديدة التي لا توجد فيها هذه الظاهرة لا تشترك إلا في عدم وجوده، فإن هذا الظرف الوحيد الذي تختلف فيه المجموعتان من الحالات إحداهما عن الأخرى هو نتيجة الظاهرة، أو سببها، أو جزء ضروري من هذا السبب[2].

وفطن إلى هذه الطريقة أيضاً علماء المسلمين قبل «مل» في

(١) المصدر السابق، وانظر: جون ستيوارت مل، للدكتور توفيق الطويل، ص ١٩٤.
(٢) المنطق الحديث ومناهج البحث، ص ٢١١ هامش، وانظر: «جون ستيوارت مل»، ص ١٩٤.

حديثهم عن مسالك العلة في القياس الأصولي، فقد بينوا أن من مسالكها؛ أي طرق إثباتها «الدوران»، أي دوران العلة مع المعلول وجوداً وعدماً، ويعبر عن الدوران «بالطرد والعكس» وهو أن يوجد الحكم بوجود الوصف، ويرتفع بارتفاعه، فيعلم أن هذا الوصف علة ذلك الحكم[١].

رابعاً ـ طريقة التغير النسبي:

إذا كانت الطرق الثلاث التي تحدثت عنها آنفاً تستهدف معرفة العلة التي نتجت عنها الظاهرة فإن طريقة التغير النسبي تخول لنا أن نحدد النسبة الموجودة بين علة ظاهرة ونتيجتها تحديداً كمياً عددياً، يقول عنها «مل»: «إذا تغيرت ظاهرة ما على نحو ما، وكان التغير مصاحباً لتغير في ظاهرة أخرى على نحو محدد، كانت تلك الظاهرة علة للثانية، أو معلولة لها، أو مقترنة بها اقتراناً علياً على نحو ما[٢] فلو أتينا مثلاً بسلسلتين من الظواهر فيهما مقدمات ونتائج، وكان التغير في المقدمات في كلتا السلسلتين ينتج تغيراً في النتائج فيهما، وبنسبة معينة فلا بد أن تكون ثمة صلة عِلّية بين المقدمات والنتائج[٣].

وقد استخدم العلماء في هذه الطريقة الإحصائيات والرسوم البيانية والآلات العلمية؛ لتحديد العلاقة العلية بين الظواهر تحديداً كمياً عددياً، وحققت الأبحاث والدراسات في العلوم الطبيعية وفي

(١) مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ص ١٠١.
(٢) «جون ستيوارت مل»، ص ١٩٥.
(٣) مناهج البحث العلمي، للدكتور بدوي، ص ١٦٨.

العلوم الإنسانية نتائج دقيقة بوساطة هذه الطريقة.

هذه طرق الاستقراء التي يستعان بها في وضع الفروض، والتثبت منها على السواء، ويلاحظ أنها كلها تعتمد على قانون السببية العام القائل بأن وجود السبب يؤدي إلى وجود المسبب، وأن كل تغير يطرأ على السبب يؤدي إلى تغير مماثل في المسبب أو النتيجة، ثم هي بعد هذا تختلف من حيث درجة دقتها وأهميتها في التثبت من صحة الفرض، فطريقة الاختلاف تؤدي إلى نتائج أكثر يقيناً من طريقة الاتفاق، ويرجع ذلك إلى أنه من اليسير جداً أن يستبعد المجرب ظرفاً واحداً ليرى ما إذا كانت الظاهرة تختفي باختفائه أم لا، في حين أنه من العسير جداً استبعاد جميع الظروف ما عدا ظرفاً واحداً، ومن ثم يمكن وصف طريقة الاتفاق بأنها طريقة الملاحظة؛ لأنها تستخدم في ملاحظة ظاهرة بعينها في ظروف مختلفة، أما طريقة الاختلاف فهي طريقة التجربة، لأن الباحث يتدخل في السير الطبيعي للظاهرة، فيحذف أحد الظروف؛ لكي يرى ما يترتب على ذلك[1].

وطريقة الجمع بين الاتفاق والاختلاف ليست دقيقة بصورة كافية، فهي لا تعبر إلا عن درجة كبيرة من الاحتمال؛ لأن الظرف الذي يوجد بوجود الظاهرة في عدة حالات، ويختفي باختفائها في عدة حالات أخرى يمكن أن يكون سبباً أو نتيجة لها.

وتعد طريقة التغير النسبي في مقدمة الطرق الاستقرائية من حيث الدقة العلمية، لأنها تعبر عن القوانين بنسب عددية، ولا يعني

(١) أنظر: المنطق الحديث ومناهج البحث، ص ٢١٧.

هذا أنها تبلغ مبلغ البراهين الرياضية في الوصول إلى اليقين المطلق، ولكن نتائجها على أية حال أكثر دقة من طريقتي الاتفاق والاختلاف، أو الجمع بينهما؛ بسبب اعتمادها على التحديد الكمي لعلة الظاهرة[١].

الطريقة القياسية:

إذا لم يستطع الباحث أن يستعين بالطرق الاستقرائية، للتثبت من الفرض فإنه يلجأ إلى استخدام الطريقة القياسية، وهي تقوم على افتراض علاقة عِلّية بين شيئين، أو مجموعة أشياء، ثم يستنبط من هذا الفرض إحدى نتائجه التي يمكن التأكد من صدقها بطريقة الاتفاق أو الاختلاف أو التغير النسبي، فإذا وجد أن هذه النتيجة تتفق مع الواقع جزم بصحة الفرض، وإلا التمس فرضاً آخر، وهكذا إلى أن يصل إلى الفرض الصحيح، ويتثبت منه، فيصبح قانوناً، أو مبدأ عاماً[٢].

هذا هو منهج الاستقراء، أو المنهج التجريبي، وميدانه الفسيح الظواهر الطبيعية، بيد أنه يستخدم في غيرها كالعلوم الإنسانية والرياضية، وبذلك عد قاسماً مشتركاً بين المناهج العلمية.

وإذا كان الاستقراء في العلوم الطبيعية لا يعني الإحصاء، وإنما يعني تصفح أكبر عدد من أفراد الظاهرة المدروسة؛ بغية الكشف عن العلاقات التي تقوم بينها فإن الأمر في العلوم الإنسانية على خلاف ذلك، إنه التتبع الدقيق الشامل لكل الآراء والظواهر،

---

(١) أنظر: مناهج البحث العلمي، للدكتور بدوي، ص ١٧٠.

(٢) أنظر: المنطق الحديث ومناهج البحث، ص ٢٣٠.

فهو الاستقراء التام حتى يكون علمياً، ولا يعول على هذا اللون من الاستقراء في العلوم الطبيعية؛ لأنه لا يكشف عن علاقات جديدة، وإنما يعول فيها على الاستقراء الناقص.

ولكن الاستقراء التام في العلوم الإنسانية قد لا يتاح في كثير من الحالات، فمن يدرس ـ مثلاً ـ قضية كتعدد الزوجات في العالم الإسلامي في العصر الحاضر يتعذر عليه أن يحيط بآراء العلماء فيها، بحيث يمكن القول بأنه استقرأ كل الآراء ولم يند عنه شيء منها، ولا يجد الباحث بداً من الاكتفاء بما استطاع أن يجمع من آراء، يرى أنها تصل به إلى غايته في الكشف عن كل ما يتعلق بهذه القضية، ومن هنا لا يتوافر الاستقراء التام في العلوم الإنسانية في بعض الأحيان، وتصبح كالعلوم الطبيعية يكتفي فيها طائفة من الظواهر والآراء، وإن كان الأولى أن يحاول الباحث في تلك العلوم الاستقراء التام ما استطاع إلى ذلك سبيلاً.

على أن استخدام المنهج الاستقرائي في العلوم الإنسانية لا يكون بنفس الدقة والمراحل كما يستخدم في العلوم الطبيعية؛ لأن التجربة غالباً غير ميسورة في تلك العلوم كما تطبق في هذه، ولذا كان على الباحث في العلوم الإنسانية أن يحل خواطره ونظره الفاحص محل التجربة، وأن يلجأ إلى لون من الحدس في استنباط الأحكام، وتكوين الآراء، وهو في هذا يقوم بتجربة عقلية ذاتية، فالأشياء كما يتصورها العقل تعد تجربة، ومع هذا لا تبلغ هذه التجربة العقلية في العلوم الإنسانية مبلغ التجربة القائمة على التدخل في مجرى الظاهرة في العلوم الطبيعية.

وقد أومأت في الحديث عن هذا المنهج إلى أن المسلمين

في دراساتهم وبحوثهم النظرية والعملية قد استخدموا الاستقراء استخداماً علمياً، وأنهم أول من كشفوا عن عناصره وقوانينه، وأن علماء الأصول منهم كانوا الطليعة أو الرواد في هذا المجال، وأنه المنهج المعبر عن روح الإسلام وحضارته، وأن أوروبا أخذت هذا المنهج وادعته لنفسها، وهو ادعاء لا يستند إلى دليل مقبول، أو حجة مقنعة، ويدحضه شواهد متعددة، منها اعتراف بعض الأوروبيين بفضل الإسلام والمسلمين على الفكر الإنساني بوجه عام، والحضارة الأوروبية بوجه خاص.

يقول أحد هؤلاء الأوروبيين: إن ما يدين به علمنا لعلم العرب ليس هو ما قدموه لنا من اكتشافهم لنظريات مبتكرة غير ساكنة، إن العلم يدين للثقافة العربية بأكثر من هذا، إنه يدين لها بوجوده، وقد كان العالم ـ كما رأينا ـ عالم ما قبل العلم، إن علم النجوم ورياضيات اليونان كانت عناصر أجنبية لم تجد لها مكاناً ملائماً في الثقافة اليونانية، وقد أبدع اليونان المذاهب وعمموا الأحكام، ولكن طرق البحث وجمع المعرفة الوصفية وتركيزها ومناهج العلم الدقيقة، والملاحظة المفصلة العميقة، والبحث التجريبي، كانت كلها غريبة عن المزاج اليوناني.. إن ما ندعوه بالعلم ظهر في أوروبا كنتيجة لروح جديد في البحث، ولطرق جديدة في الاستقصاء... طريق التجربة والملاحظة والقياس، ولتطور الرياضيات في صورة لم يعرفها اليونان، وهذه الروح، وتلك المناهج أدخلها العرب إلى العالم الأوروبي[1].

---

(١) مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ص ٢٧٧. وانظر: منهج النقد التاريخي عند المسلمين، ص ٨٣.

فالمسلمون وليس غيرهم، هم مصدر هذه الحضارة الأوروبية القائمة على المنهج الاستقرائي، أو المنهج التجريبي.

المنهج الاستنباطي

تدل كلمة «استنباط» من حيث معناها اللغوي على الاستخراج، فقد ورد في معجم مقاييس اللغة لابن فارس: النون والباء والطاء كلمة تدل على استخراج شيء.

والأصل في هذا المعنى استخراج الماء من العين من قولهم: نبط الماء إذا خرج، ثم استعمل مجازياً في الدلالة على الاستخراج مطلقاً فيقال مثلاً: استنبط منه علماً ومالاً: استخرجه، وشاع استعمال المعنى المجازيّ، وتنوسي المعنى الأصليّ، وأصبح للاستنباط مفهوم اصطلاحي، وهو استخراج المعاني من النصوص بفرط الذهن وقوة القريحة[1]، فالفقيه والمجتهد يستخرج باجتهاده وفهمه من النصوص الأحكام والآراء، وفي القرآن الكريم: ﴿وَإِذَا جَآءَهُمْ أَمْرٌ مِّنَ ٱلْأَمْنِ أَوِ ٱلْخَوْفِ أَذَاعُواْ بِهِۦ ۖ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى ٱلرَّسُولِ وَإِلَىٰٓ أُوْلِى ٱلْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسْتَنۢبِطُونَهُۥ مِنْهُمْ ۗ...﴾[2]؛ أي يستخرجونه ويفقهون معانيه، فلا يندفعون في نشره دون إدراك لأبعاده ومراميه.

وبهذا المفهوم للاستنباط، مفهوم الاستخراج بمعناه العام تكون العلوم كلها استنباطية؛ فهي لا تعدو أن تكون استخراجاً أو إظهاراً

(١) أنظر: معجم المصطلحات العلمية والفنية ليوسف خياط. دار لسان العرب، بيروت.
(٢) الآية ٨٣ في سورة النساء.

للمعاني والقوانين والعلاقات من النصوص أو الظواهر والرموز.

ولكن مفهوم الاستنباط في مناهج البحث العلمي له مدلول خاص؛ إذ هو انتقال الذهن من قضية أو عدة قضايا مسلّم بها إلى قضية أو قضايا أخرى هي النتيجة؛ وفق قواعد المنطق، ودون التجاء إلى التجربة كالمنهج الاستقرائي.

فالمنهج الاستنباطي إذن يقوم على مقدمات مسلّم بها بصفة نهائية أو مؤقتة، ونتائج تنتج عنها بالضرورة، ومن أوضح صوره البرهنة الرياضية، ويعد القياس الأرسطي باباً منه.

وهذه المقدمات أو المبادئ المسلم بها؛ لأنه يفترض صوابها بغير برهان، ولا تخضع للنقد في ذاتها ـ هي الأسس الجوهرية للمنهج الاستنباطي، وقد قسمها الأقدمون ثلاثة أقسام:

أ) البديهيات.

ب) المسلمات أو المصادرات.

ج) التعريفات.

أ) البديهيات:

هي قضايا بيِّنة بنفسها، صادقة بالضرورة، مقبولة لدى العقل دون برهان، بسبب اعتمادها مباشرة على معنى ألفاظها، وعلى قانون الذاتية وعدم التناقض[1]، ومن أمثلتها في العلوم الرياضية:

---

(١) يقصد بقانون الذاتية أن حقيقة الشيء لا تتغير ولا تتبدل، فهي ثابتة، أما قانون عدم التناقض فهو الصورة السلبية لقانون الذاتية، فإذا قلنا مثلاً في هذا القانون: إن أ هي أ فإننا ننفي فس نفس الوقت أن تكون أ لا أ (وانظر: المنطق ومناهج البحث العلمي، للدكتور علي عبد المعطي، ص ٣٧).

الكل أكبر من أي جزء من أجزائه، والكل هو مجموع أجزائه، والشيئان المساويان لشيء ثالث يتساويان معه.

ولا تستخدم البديهيات في التفكير الرياضي كمقدمات تستنبط منها بعض القضايا الأخرى، بل كقواعد عامة يجب مراعاتها في أثناء هذا التفكير[1].

ب) المسلمات:

تطلق المسلمات أو المصادرات على بعض القضايا غير المتناقضة والتي تتسم بالعموم، ولا يمكن البرهنة عليها؛ لشدة عمومها، فهي أمور نسلم بها تسليماً، أو نقبلها دون أن نحتاج إلى برهنة، أو إقامة الأدلة على صحتها.

ومن أمثلة المسلمات في الرياضة وبخاصة الهندسة:

(١) لا يمكن إقامة أكثر من خط بين نقطتين.

(٢) لا يتقاطع المستقيمان إلا في نقطة واحدة، فإذا اشتركا في أكثر من نقطة واحدة فإنهما يتطابقان.

وتختلف المسلمات عن البديهيات من حيث أن هذه صادقة بالضرورة؛ لاعتمادها على قانون الذاتية، على حين أن المسلمات أحكام صادقة لم يقم عليها البرهان بعد، ولكننا نسلم جدلاً بصدقها، فليست لها من ثم الضرورة العقلية التي تمتاز بها البديهيات.

وإذا كانت البديهيات قواعد عقلية ضرورية يجب اتباعها في

---

(١) المنطق الحديث ومناهج البحث، ص ٣٣٥.

الاستنباط الرياضي فإن المسلمات تستخدم مقدمات لاستنباط النتائج التي تترتب عليها، ولذا كانت أهم من البديهيات، وإن كانت أقل يقينية منها[1].

ج) التعريفات:

من مقتضيات الدقة العلمية تحديد مفهوم الألفاظ والمصطلحات التي يستخدمها الباحث في مجال دراسته كيلا يثار جدل حولها من حيث دلالتها ومعانيها، ومن حيث الالتزام بهذه الدلالة في الاستنباط والاستنتاج.

إن التحديد الدقيق لمفهوم الألفاظ والمصطلحات، أو التعريف الجامع المانع لها هو الذي ينتهي بالباحث إلى نتائج ملزمة بالضرورة، ولا يجد المخاطب بداً من الإذعان لها، والتسليم بها.

ولكل علم ـ بل لكل فرع من فروع العلم الواحد تعاريفه الخاصة ـ، وهذه التعاريف يضعها العقل الإنساني، ويتواضع الناس عليها، فهي لون من الاصطلاح، أو العرف اللغوي[2].

على أن هذه المبادئ الأساسية للمنهج الاستنباطي ترتد في أصل نشأتها وفهمها ومسمياتها إلى التفكير الرياضي، فهذا التفكير يعد المعجزة الأولى في تاريخ الفكر الإنساني، كما أنه يعد النموذج الأمثل الذي ما زالت تسترشد به كل ألوان التفكير العلمي حتى

---

(١) أنظر: المنطق الحديث ومناهج البحث، ص ٣٣٧، ومناهج البحث العلمي، للدكتور بدوي، ص ٩٣.

(٢) المصدر السابق.

العصر الحاضر[1].

ويبدو مما سلف عن المنهج الاستنباطي ومبادئه، أن هذا المنهج له خطوتان أو مرحلتان: الأولى هي المسلمات التي يفترض صوابها بغير برهان، والثانية هي النتائج أو النظريات التي تشتق من تلك المسلمات.

وإذا كان هذا المنهج بخطوتيه هو منهج العلوم العقلية البحتة وبخاصة العلوم الرياضية، فإنه ليس مقصوراً عليها؛ إذ إنه بهاتين الخطوتين يصبح منهاجاً يستخدمه العقل البشري في مجالات أخرى كثيرة من شأن الباحثين فيها أن يبدأوا السير مما هو مسلّم بصوابه، إما تسليماً قائماً على مجرد افتراض، وإما تسليماً قائماً على أسس أخرى، ثم يستخرج الباحثون بعد ذلك النتائج التي تلزم عما هو مسلّم بصوابه، فالقاضي الذي يستدل اعتماداً على ما لديه من وثائق، والمضارب الذي يستدل؛ وفقاً للمعروض والمطلوب من الأوراق المالية يقوم كلاهما بنفس العملية التي يقوم بها الرياضي وهو يحسب أو يستنتج نظريات هندسية[2].

لقد تغلغل المنهج الاستنباطي في كل دوائر العلم والمعرفة الإنسانية، واتسم في مدلوله المنهجي بالمعنى العام للدلالة اللغوية للاستنباط، وما تفرّع عنها من استعمالات مجازية، ولذلك عرفت كل العلوم البديهيات والمصادرات، وتنوعت من علم إلى آخر، ولكن يجمع بينها أنها فروض خاصة بكل علم، وأنه مسلّم بصوابها

---

(١) المنطق الحديث ومناهج البحث، ص ٣٠٧.

(٢) أنظر: مناهج البحث العلمي، للدكتور بدوي، ص ٨٢.

عند أصحابها، فهي لا تحتاج إلى برهنة أو إقامة الأدلة على صحتها، كما لا تقبل المناقشة أو النقد لذاتها، وينحصر نقدها في صحة استدلال النتائج منها. فإن كان هذا الاستدلال سليماً من الناحية المنطقية كانت النتيجة صحيحة من الوجهة النظرية[١].

والعلوم الإسلامية تقوم على النصوص المقدسة من القرآن الكريم والسنة الصحيحة، وما يشتق منها من القواعد الشرعية[٢] واللغوية، وتلك النصوص وهذه القواعد تعد من القضايا المسلّم بها لدى الباحث المسلم، فهي كالبديهيات والمصادرات يفترض صوابها بغير برهان، ولا تخضع للنقد في ذاتها، ومن ثم تكون النتائج التي تشتق منها أو تستنبط في ضوئها ـ ما دامت جاءت وفقاً للقواعد المنطقية السليمة ـ ملزمة بالضرورة، ولا يجوز علمياً رفضها أو اتهامها بالخطأ.

وجملة القول إن المنهج الاستنباطي باتساع دائرته وشمولها كل فروع المعرفة ينمي التفكير العلمي لدى الإنسان، ذلك التفكير الذي يقوم على إحكام العلاقة الاستدلالية بين الأصل، وما يتفرع عنه، فلا تصبح النتائج مجافية للمقدمات، ولا يتجاوز الحكم على الشيء حدود مصادره الأساسية، وحينئذ تسود الموضوعية آراءنا ودراساتنا، ويصبح التفكير موضوعياً لا يجنح للنزعات المذهبية، أو الأهواء الشخصية.

---

(١) أنظر: أسس التفكير العلمي، ص ٢٩.

(٢) أنظر: أصول التشريع الإسلامي لأستاذنا الأستاذ علي حسب الله، ص ٣٠٥، ط. دار المعارف، القاهرة.

التحليل والتركيب

تبيّن من الحديث عن مناهج البحث العلمي الثلاثة: النقلي والاستقرائي والاستنباطي أن لكل منها مجاله الذي يغلب استخدامه فيه، كما أن لكل منها خطواته أو مراحله في البحث، فالمنهج النقلي يقوم على النقد الخارجي والداخلي للوثائق والمرويات، بغية توثيقها والاطمئنان إلى صحتها وسلامتها من التزييف والتشويه، حتى يمكن بعد ذلك التعويل عليها في دراسة الماضي دراسة أقرب إلى الحقيقة العلمية. والمنهج الاستقرائي يقوم على تتبع الجزئيات وصولاً إلى القوانين العامة التي تفسر تلك الجزئيات أو الظواهر عن طريق الملاحظة والتجربة والفرض العلمي.

أما المنهج الاستنباطي فهو انتقال من القضايا الكلية المسلّم بها إلى الأحكام الجزئية التي تنتج عنها بالضرورة على عكس المنهج الاستقرائي الذي يبدأ من الجزئيات لينتهي إلى الكليات.

هذه المناهج الثلاثة لا يستغنى كل منها عن التحليل والتركيب؛ لأنهما عنصران أساسيان في كل العلوم، بل هما لب التفكير الإنساني سواء أكان علمياً أم غير علمي، وهما يوجدان على حد سواء لدى العالم والطفل الصغير؛ لأن المرء يكوّن لنفسه أولاً فكرة عامة عن إحدى الآلات الميكانيكية مثلاً، ثم يحلّلها ليعرف أجزاءها، ووظيفة كل منها، غير أنه لا يقنع بذلك؛ لأنه يريد دائماً أن يعلم إذا ما كان دقيقاً في عملية التحليل، ولذا نراه يؤلف من جديد بين هذه الأجزاء المتفرقة، فإذا نجح في تركيب الآلة من جديد أصبحت فكرته عنها غاية في الوضوح؛ لأنه أصبح يعلم جيداً

طريقة صنعها والغرض الذي ترمي إليه. وكذلك يفعل الطفل عندما نهديه لعبة، فهو يبدأ بتكوين فكرة عامة عنها، ثم يحللها إلى أجزائها، ويحاول أن يعيدها إلى ما كانت عليه من قبل[١].

وفيما يلي كلمة موجزة عن التحليل والتركيب.

التحليل:

يقصد بالتحليل عزل عناصر الشيء الواحد بعضها عن بعض حتى يمكن إدراكه بوضوح[٢]، فالباحث حين يختار موضوعاً يدرسه لا يكون جاهلاً به جهلاً تاماً، وإنما يكون لديه تصور كلّي غير محدد المعالم عنه، ثم يقوم بوضع منهج للدراسة يتلاءم مع طبيعة الموضوع، وليس المنهج غير التقسيم العلمي للقضايا، أو العناصر، أو عزل بعضها عن بعض، حتى يتاح إدراك كل منها في دقة، مع بيان العلاقة بين كل عنصر وآخر، وبهذا ينتهي الباحث إلى التصور الواضح للمشكلة موضوع البحث، ويصل إلى غايته في الكشف عن حل يعتمد على الأدلة والبراهين لهذه المشكلة.

إن التحليل يتخذ من عزل عناصر الشيء الواحد بعضها عن بعض وسيلة لتناول كل عنصر على حدة بالبحث؛ لمعرفة مضمونه وخصائصه، والصلة التي تربطه بسائر العناصر، ثم تكون مرحلة التأليف بين الأفكار الجزئية التي تمخضت عنها عملية التحليل هي مرحلة البرهان والنتيجة العلمية للدراسة.

والتحليل قد يكون عقلياً، وقد يكون تجريبياً، ويرجع ذلك

(١) أنظر: المنطق الحديث ومناهج البحث، ص ٢٧٩.
(٢) أنظر: المصدر السابق، ص ٢٨٢.

إلى طبيعة الظواهر التي تكون موضوعاً للتحليل، فإذا كانت طبيعة هذه الظواهر لا تسمح بالتمييز بينها بطريقة تجريبية مادية فإن التحليل يكون عقلياً، وإلا كان تجريبياً، فالتحليل العقلي يتم في الذهن لا في الواقع[1]، إنه انتقال من المجهول إلى المعلوم ذهنياً فقط، ولا علاقة له بالتجربة المادية، كتحليل فكرة الزمن إلى ماض وحاضر ومستقبل، وفكرة الوجود إلى واجب وممكن وكتحليل الأحداث التاريخية، والظواهر الاجتماعية ونحو هذا.

أما التحليل التجريبي فهو عملية مادية تستخدم في عزل العناصر الأولية الحقيقية التي تدخل في تركيب إحدى الظواهر، كما هو الشأن في العلوم الطبيعية، والباحث هنا ينتقل أيضاً من المجهول إلى المعلوم، فقد كان الإنسان مثلاً يجهل طبيعة الماء قبل تحليله إلى عنصريه، وهما الأوكسجين والإيدروجين وكان يعتقد أنه عنصر بسيط.

والعلاقة وثيقة بين نوعي التحليل، فكلاهما عملية عقلية في جوهرها، بالإضافة إلى أن التحليل العقلي أساس للتحليل المادي؛ لأن المرء لا يحاول تحليل ظاهرة ما إلا إذا تخيّل أولاً أنه من الممكن أن تكون مركبة من عدة عناصر، وهذا هو معنى التحليل العقلي الذي يوضع في هذه الحالة كفرض من الفروض، ثم تستخدم التجارب في تأكيد صدقه[2].

ولا بد من الإشارة إلى أن التحليل يختلف عن التقسيم أو

(١) أنظر: أسس المنطق والمنهج العلمي، ص ١٦٣.
(٢) المنطق الحديث ومناهج البحث، ص ٢٨٣.

التجزئة، إذ أن التقسيم ينصب على الكم على حين ينصب التحليل على الكيف؛ لأنه يرمي إما إلى معرفة الصفات الذاتية أو العرضية للأشياء، وإما إلى تحليل الأجسام المادية أو المعاني أو الحوادث إلى عناصرها الأولية، وفي هذه الحالة تختلف كل صفة عن غيرها، ويكون كل عنصر أوليّ غير قابل للتحليل بعد ذلك. أما التجزئة فتنحصر في تقسيم المعنى الكلي أو الشيء أو الحادثة إلى عدة أقسام بحيث يحتوي كل قسم منها على صفات الكل، فالماء يمكن تحليله كما أومأت آنفاً إلى عنصريه كما يمكن تجزئته إلى عدة مقادير دون أن يكون ذلك سبباً في اختلاف الخواص النوعية لكل مقدار من الماء قل أو أكثر[1].

ولكن التجزئة قد تكون في بعض الأحيان مقدمة للتحليل، باعتبار أن تقسيم الشيء إلى كميات أو مراحل محددة ييسر مهمة تحليله، ففي الدراسات التاريخية مثلاً يكتفي الباحث بدراسة فترة زمنية معينة يسهل التفريق فيها بين مختلف العوامل الرئيسة والثانوية، والتي أدت إلى تتابع الحوادث على نحو دون آخر.

التركيب:

عملية عقلية يستعين بها الباحث على التأكد من صحة النتائج التي انتهى إليها التحليل. وقد يكون التركيب مقيداً إذا اتبع الباحث عكس الخطوات التي سار عليها في التحليل، من أجل إعادة بناء الكل بالتأليف بين عناصره، وليتأكد من أنه لم يغفل في عملية التحليل بعض هذه العناصر، وأن المعلومات التي اكتشفها عن طريق

---

(١) المصدر السابق.

هذه العملية التحليلية صادقة.

وقد يكون التركيب مطلقاً إذا لم يلتزم الباحث بخطوات التحليل السابقة، وأطلق لخياله العنان، وأخذ يحاول التأليف بين العناصر الأولية التي عرف خواصها معرفة دقيقة، ليصل من هذا إلى قانون عام أو حكم كلي، أو مركبات جديدة لها خواص جديدة.

وينقسم التركيب قسمين:

أ) التركيب العقلي:

وهو الذي ينتقل فيه التفكير من بعض القضايا الأولية المسلم بها إلى قضايا أخرى أشد منها تركيباً، وتكون تلك القضايا بمثابة المبادئ التي تستنبط منها النتائج.

ويستخدم هذا التركيب في العلوم الرياضية والطبيعية، كما يستخدم في العلوم الإنسانية، وإن كانت النتائج في هذه العلوم لا ترقى إلى درجة البرهان، أو اليقين؛ لأن الطابع الشخصي للباحث يغلب إلى حد ما على طريقة فهمه للنصوص والحوادث وعلى أسلوبه في عرضها.

ب) التركيب التجريبي:

وهو عملية مادية تستخدم في التأليف بين العناصر التي توجد منفصلة بعضها عن بعض، أو التي سبق فصلها بالتحليل وهذا اللون من التركيب إذا كان مطلقاً فإنه يسعى للكشف عن ظواهر جديدة مثل التأليف بين عناصر مختلفة بنسب محددة للحصول على مركب جديد له خواصه الذاتية، فالبرونز مثلاً يمكن الحصول عليه بوساطة

التركيب بين نسب محددة من القصدير والنحاس والرصاص، وتلك هي وسيلة الاختراع في العلوم.

وإذا كان التحليل العقلي أساساً للتحليل الماديّ فإن التركيب العقلي أساس كذلك للتركيب التجريبي؛ فالعالم يتخيل أولاً إمكان وجود علاقة بين العناصر المختلفة، ثم يؤلف بينها، مستعيناً في ذلك بالتجربة.

ويمكن في ضوء ما تقدم عن التحليل والتركيب القول بأن التحليل طريقة الكشف، إنها طريقة تقوم على عزل عناصر الظاهرة بعضها عن البعض الآخر، حتى يتسنى دراسة كل عنصر على حدة، وبيان ما بين هذه العناصر من علاقات.

أما التركيب فهو طريقة العرض؛ لأنه يستخدم في عرض النتائج التي تيسر الحصول عليها عن طريق التحليل، إنه يؤلف بين العناصر الجزئية؛ ليصل من هذا إلى تقديم النتائج في صورة متكاملة، وأكثر وضوحاً وإقناعاً.

وقد يقوم التحليل أحياناً بوظيفة التركيب، كما يستخدم التركيب محل التحليل، غير أن هذه العلاقة المتبادلة بينهما لا تعني أن كلاً منهما عملية تختلف عن الأخرى تماماً، وإنما تعني أنهما مظهران لعملية واحدة بعينها، وهي التفكير الإنساني، وأنه لا سبيل إلى أن تستقل إحداهما عن الأخرى استقلالاً كاملاً، فلا بد للتحليل من التركيب، ولا بد للتركيب من التحليل أيضاً[١].

---

(١) أنظر: المنطق الحديث ومناهج البحث، ص ٢٨٣، وأسس المنطق والمنهج العلمي، ص ١٦٣.

الفصل الثاني

مراحل إعداد البحث

يقصد بمراحل إعداد البحث الخطوات التي يقطعها الباحث ابتداء باختيار الموضوع، وانتهاء بكتابته في صورته النهائية كتابة علمية.

اختيار الموضوع:

يعد اختيار الموضوع الخطوة الأولى في مراحل إعداد البحث العلمي، وهذا الاختيار ليس مهمة يسيرة إنه يتطلب من الباحث قراءة واسعة في مجال التخصص، وقدرة على معرفة القضايا التي تحتاج إلى دراسة، إما لأنها لم تدرس من قبل، أو درست على نحو غير صحيح، أوجدت آراء ومشكلات تقتضي المراجعة والتغيير في منهج البحث.

وبتلك القراءة الواسعة، وهذه القدرة الفاحصة يستطيع الباحث أن يختار موضوع بحثه اختياراً سليماً؛ لأنه قام على تمثل واضح لأهم أبعاد الموضوع، والإلمام بمصادره، والرغبة الذاتية في دراسته.

وإذا كان على ناشئة الباحثين قبل اختيار موضوعاتهم أن يوثقوا صلاتهم بأساتذة المادة التي تخصصوا فيها، وأن يجالسوهم ويناقشوهم حول الموضوعات التي تستحق الدراسة[1] فإن على

---

(١) أنظر: كيف تكتب بحثاً أو رسالة، ص ٢١.

هؤلاء الباحثين أن يحذروا قبول ما يُمْلى عليهم من هؤلاء الأساتذة، وأن يدركوا أن التوجيه في هذه الحالة لا ينبغي أن يفقدهم حرية الاختيار، وتردد النظر فيما اقترحه أساتذتهم حتى يطمئنوا إلى أهمية الموضوع وفائدته، والقدرة على دراسته، والميل الخاص نحوه؛ لأن الباحث في النهاية هو المسؤول عن موضوعه وليس أستاذه.

والباحث الذي يقبل ما يقترحه أستاذه دون إرادة ورغبة لا يحسن بحثه غالباً، وقد يتعثر فلا يواصل الدراسة، ثم هو بهذا يبدأ رحلة البحث العلمي عالة على سواه ممن لهم تجربة متكررة سابقة في هذا الميدان. وهذه البداية، بداية التبعية تحرم الباحث الاستقلالية، وبناء الشخصية العلمية الذاتية، فيظل تابعاً لغيره، ومن ثم لا يستطيع أن يكون باحثاً بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة[١].

والموضوع فضلاً عما أومأت إليه كلما كان دقيق العنوان ومحدد الفكرة، أو ضيق الدائرة، وكان يتناول مشكلة وثيقة الصلة بالحياة الإنسانية، كان دراسته أكثر جدوى، وأقرب إلى الكمال والنضج العلمي. فاختيار الموضوع لكي يتوافر له السداد ينبغي أن يراعى فيه ما يلي:

(١) القراءة الواسعة ولا سيما في مجال التخصص.

(٢) ألا يكون الموضوع مكرراً، أو درس من قبل دراسة لا تدع مجالاً لتعقيب أو قول جديد.

(٣) التأني في الاختيار، «وأن يتوافر لدى الباحث ما يسمى بالحاجة

---

(١) أنظر: البحث الأدبي، للدكتور شوقي ضيف، ص ١٨.

إلى تقديم مساهمات مبتكرة وأصيلة»[1].

(٤) أن يكون عنوان الموضوع قصيراً، ومحدد المدلول، يشمل كل ما يستوعبه من جزئيات وتفاصيل[2].

(٥) أن يكون الموضوع أكثر صلة بالحياة، حتى لا يتوارى في مكتب صاحبه بمجرد حصوله على الدرجة التي تقدم لها[3].

(٦) تضييق دائرة الموضوع، حتى يتمكن الباحث - وبخاصة إذا كان ناشئاً - من دراسته دراسة دقيقة لا تعرف الضعف أو الضحالة.

(٧) أن تتوافر مصادره وأن يكون الباحث قادراً بنفسه على الرجوع إليها، ولذا كان عليه أن يتجنب اختيار موضوع مصادره نادرة، أو مفرقة في أماكن شتى، ويتعذر الحصول عليها، كما أن عليه أيضاً أن يتجنب اختيار موضوع يفتقر إلى لغة لا يتقنها، فالترجمة وحدها لا تكفي بصورة دقيقة للاعتماد عليها في هذه الحالة.

المصادر والمراجع:

وإذا وفق الباحث في اختيار موضوع جدير بالدراسة فإن الخطوة التالية هي محاولة حصر المصادر والمراجع التي تعد مادة البحث أو قوامه. وهذه المحاولة ينبغي أن تصل بالباحث إلى الحصر الشامل ما استطاع إلى ذلك سبيلاً، وأن يتخلى عن فكرة إهمال بعض المصادر والمراجع التي لا تتصل بالموضوع اتصالاً مباشراً، فهذا خطأ يجر إلى ضيق الأفق، وجفاف المادة العلمية، وقد سبق عند الكلام في مناهج البحث أن التضافر بين العلوم حقيقة

(١) آفاق جديدة في دراسة الإبداع، ص ٨٥.

(٢) أنظر: كيف تكتب بحثاً أو رسالة، ص ٤٣.

(٣) المصدر السابق، ص ٣٣.

علمية، وأن البحث الدقيق هو ذلك البحث الذي حاول صاحبه أن يرتاد في سبيله كل المصادر المباشرة وغير المباشرة، وألا يتعجل قطف الثمرة قبل أوان نضجها.

إن التعرف على مصادر البحث ومراجعه من أهم الأمور ذات الأثر البعيد فيه، فإن نقص مصدر أو مرجع قد يؤدي إلى أن يفتقد البحث أصالته، ويكون تكراراً لا جديد فيه، أو يتنكب طريقه فيدعو إلى آراء خاطئة، أو يضل فيحتضن حقائق مشوهة مبتورة[1].

وسبيل التعرف على المصادر والمراجع القراءة الواسعة المتصلة بموضوع البحث، وكذلك الرجوع إلى دوائر المعارف العامة؛ لأنها ترشد أحياناً إلى بعضها، ثم المؤلفات التي عرفت بالكتب سواء القديم منها أو الحديث، وفهارس المكتبات ودور النشر الشهيرة التي تحتوي على عشرات الآلاف من المخطوطات والمطبوعات[2]. ومما ييسر مهمة حصر هذه المصادر أو جمع أكبر قدر منها الرجوع إلى ما كتبه السابقون في ميدان التخصص والاطلاع على المصادر والمراجع التي استعانوا بها، فجهود هؤلاء السابقين ولو كان بعضهم معاصراً للباحث ينبغي أن يفيد منها في

(١) أنظر: «مجلة الكتاب العربي»، العدد الحادي عشر، ص ٤٣.

(٢) من المؤلفات التي عرفت بالكتب: فهرست ابن النديم، وفهرست ابن خير الأشبيلي، وكشف الظنون لحاجي خليفة، وإيضاح المكنون، وهو ذيل على كشف الظنون لعلي باشا البغدادي، وله أيضاً هدية العارفين، أسماء المؤلفين وآثار المصنفين، ومعجم المطبوعات العربية والمعربة ليوسف سركيس، وتاريخ التراث العربي لفؤاد سزكين. وتاريخ الأدب العربي لبروكلمان أما الفهارس فكثيرة: منها فهرس مكتبة الإسكندرية ودار الكتب المصرية ومكتبة الجامع الأزهر، والمكتبة الوطنية بتونس، والظاهرية بدمشق والأوقاف ببغداد.

معرفة مصادر بحثه، وإغفال هذه الجهود، أو عدم العناية بها يعد مضيعة للوقت، وإخلالاً بشروط البحث العلمي(١).

ويختلف المصدر عن المرجع من حيث أن الأول هو ما اتصل بالموضوع اتصالاً جوهرياً أو مباشراً، وكان أصيلاً في مجاله، فليس تكراراً لمصدر أقدم منه، ومن هنا يرى البعض(٢) أن المصادر نوعان: مصادر أصيلة، وأخرى ثانوية، فكتب الفقه القديمة الأمهات مصادر أصيلة لمن يبحث في موضوع فقهي كالشفعة والحوالة والوكالة على حين تعد كتب الدراسات الفقهية المعاصرة مصادر ثانوية لمثل هذه الموضوعات؛ لأنها اعتمدت في مادتها العلمية على تلك المصادر الأصيلة، وإن كانت لها قيمتها الخاصة من حيث الترتيب والتبويب والصياغة والموازنة بين فقهاء الشريعة والقانون، وبعض الآراء الجديدة، أو الاجتهادات الخاصة.

أما المرجع فهو ما كانت علاقته بالموضوع علاقة تفسير لجزئية من جزئياته، ولا يتناول جوهر الموضوع وقضاياه الأساسية، فكتب التاريخ ومعاجم البلدان والتراجم واللغة ونحوها تعد مراجع لتلك الموضوعات الفقهية، لأن الباحث لا يستعين بها في دراسة قضايا الموضوع الأساسية، وإنما يستعين بها في إلقاء الضوء على نص أو كلمة أو شخص أو مكان... إلخ.

وهناك من يرى أنه لا فرق بين المصدر والمرجع، وأنهما في درجة سواء، بيد أن الدقة العلمية تقتضي أن يكون المصدر غير المرجع، وإن كانا معاً قوام البحث وعماده.

---

(١) منهج البحث التاريخي، ص ٦٧.
(٢) أنظر: البحث الأدبي، ص ٢٣٧.

ولا شك في أن طبيعة الموضوع هي التي تحدد أن يكون هذا الكتاب مصدراً، وذاك مرجعاً، ومن ثم قد يكون الكتاب الواحد مصدراً لبحث على حين يكون مرجعاً لبحث آخر.

ويجدر التنبيه إلى أن المصادر والمراجع كما تكون كتباً جامعة مطبوعة أو غير مطبوعة تكون مقالات وأبحاثاً منشورة أو غير منشورة، وقد تكون رسالة مكتوبة أو مسموعة، أو روايات شفهية مباشرة أو غير مباشرة، ونحو هذا مما يسهم في إثراء مادة البحث، وخدمة القضية التي يعالجها.

منهج البحث:

وإذا كان حصر المصادر ليس غاية في ذاته، وإنما هو وسيلة للإفادة منها أكبر فائدة في دراسة الموضوع، فإن وضع تخطيط أولي لمنهج البحث يساعد على أن نحسن هذه الإفادة؛ لأن هذا التخطيط يعكس التصور العام لعناصر الموضوع، وهذا يتيح للباحث وهو يجمع المادة العلمية أن يربط بينها وبين جزئيات البحث ومشكلاته، فلا تفوته غالباً مادة لا غنى للموضوع عنها، ولا يقيد مادة لا علاقة لها بما يبحث فيه.

ومع هذا يخضع ذلك التصور العام للتغيير والتحوير، وفقاً لما تفرضه المادة العلمية، وما يجد من مشكلات لم يكن الباحث قد فطن إليها، وهو يخطط للمنهج الذي يسير عليه في بحث موضوعه.

ولا شك في أن خطة البحث أو منهجه تتبع طبيعة البحث، وما تدعو إليه من معالجة خاصة به، ومع ذلك هناك ما يمكن أن يسمى بالإطار العام للمنهج، وتكاد كل البحوث تندرج من حيث

خطة دراستها داخل هذا الإطار.

إن هذا الإطار ينقسم عدة أقسام هي:

أ) المقدمة.

ب) التمهيد.

ج) صلب البحث أو جسمه.

د) الخاتمة.

ويسجّل الباحث في المقدمة النقاط التالية:

أولاً : سبب اختيار الموضوع، فكل موضوع يُقدم باحث على دراسته لا بد أن يكون هناك باعث حمله على هذا، وتوضيح هذا الباعث في إيجاز يشير إلى الهدف من الدراسة وجدواها، ورغبة الباحث الذاتية في القيام بها.

ثانياً : منهج الموضوع، أو خطة دراسته، حتى يبين للقارئ الطريقة التي سلكها في تتبع عناصر الموضوع تحليلاً وتركيباً، وأن ما قام به جهد علمي ملتزم بمناهج البحث وأصوله، وأن النتيجة الكلية لهذه الدراسة جاءت طبيعية؛ لأنها مرت عبر مراحل منطقية، وجاءت ثمرة ناضجة لشجرة أصلها ثابت وفرعها في السماء.

ثالثاً : أهم مصادر الموضوع، وفي ذلك إشارة إلى أن الدراسة قامت على أسس سليمة من المادة العلمية، فليست فجة أو مبتسرة، أو اعتمدت على مصادر غير أصيلة، أو غفلت عن مصادر أكثر شمولاً، وأوثق صلة بالموضوع.

والمقدمة باشتمالها على هذه القضايا لا يتسنى للباحث أن

يكتبها إلا بعد الانتهاء من بحثه كتابة ومراجعة، لأن الخطة قد تعدل في أثناء الدراسة، ولأن المصادر قد يهتدي إلى بعضها أو أهمها خلال رحلة العمل العلمي.

أما التمهيد فيعد مدخلاً للموضوع، وقد يكون هذا المدخل عرضاً موجزاً للجهود التي بذلت في دراسة الموضوع، والنتائج التي انتهى إليها الباحثون من قبل، وقد يكون هذا التمهيد دراسة فكرة أو قضية تثير الاهتمام بالموضوع، والرغبة في معرفة شيء عنه، فإذا اختار باحث مثلاً موضوعاً عن الحرب في الإسلام فإن المقدمة تومئ إلى أسباب اختيار الموضوع كالرد على شبهات المستشرقين من أن الإسلام دين انتشر بالقوة، ولتوضيح أن الحرب في الإسلام لها رسالة مقدسة، وهي تحقيق الحرية الدينية للناس، فمن شاء بعد ذلك فليؤمن ومن شاء فليكفر، وأنها مع هذا لا تعرف الهمجية وإبادة المقاتل وغير المقاتل، وتدمير المصانع المدنية والمحاصيل الزراعية. ولكن التمهيد يمكن أن يكون حول السلام في الإسلام، أو حول المفاهيم الوضعية للحرب، والهدف من إثارتها سواء قبل الإسلام أو في العصر الحديث، ومن شأن هذا أن يثير تساؤلاً حول موقف الإسلام من الحرب، وما الفرق بين تشريعات الجهاد في هذا الدين، وما تسير عليه الدول غير الإسلامية في حروبها وعلاقتها بأعدائها.

وهكذا يصبح التمهيد مدخلاً للموضوع، وباباً يلج منه الباحث والقارئ في شوق ورغبة في القراءة والدراسة.

ومن الباحثين من يُضمّن المقدمة رسالة التمهيد، ويجتزئ بها عنه، ومنهم من يرى أن التمهيد لا تغنى عنه المقدمة، وإن اشتملت عليه، وهذا الخلاف ليس جوهرياً، ويكاد يكون شكلياً، وإن كنت

أوثر أن تستقل المقدمة بما تحدثت عنه، وأن يخصص التمهيد لما أشرت إليه.

وينبغي على الباحث أن يوجز القول في كل من المقدمة والتمهيد، وأن يكون حديثه فيما يشتملان عليه من المسائل مجملاً، وأن يتجنب الدخول في قضايا فرعية أو هامشية؛ حتى لا يطول حبل الكلام فيهما، ويطغى هذا - بلا ريب - على صلب البحث وقضاياه الأساسية.

أما جسم البحث أو صلبه فيقسم أبواباً أو فصولاً، وكل باب يضم عدة فصول، ويضم كل فصل بعض المباحث؛ وذلك طوعاً لما يفرضه البحث من قضايا ومشكلات، حتى تكون الدراسة شاملة ودقيقة.

وعلى الباحث أن يراعي في تقسيمه توافر العلاقات المنطقية بين الأبواب والفصول، وكذلك بين المحتويات الداخلية لها[1]، بحيث يسلم كل باب أو فصل إلى الذي يليه في تناسق وترابط، وبحيث تمر الأفكار والقضايا عبر ذلك التقسيم في تسلسل منطقي، وتلاحم عضوي، فلا تقدم فكرة على أخرى إلا إذا كان تقديمها لازماً، ولا تدرس قضية قبل سواها إلا إذا كانت دراستها تسلم إلى التي ترد بعدها، ولا ينتقل الباحث من جزئية إلى غيرها فجأة، ودون رابط يؤاخي بينهما، وهكذا.

وقد يكتب الباحث في مستهل كل باب أو فصل تمهيداً له يعرض فيه الفكرة العامة لموضوع الباب أو الفصل، وهذا التمهيد يستحسن ألا يتجاوز صفحة واحدة، وقد يلخص في نهاية كل باب

(١) أنظر: البحث الأدبي، ص ٢٧.

أو فصل النتائج العلمية التي انتهى إليها.

وتأتي الخاتمة لتسجل أهم ما وصل إليه الباحث من نتائج، وليس من مهمتها تلخيص البحث كله، وإنما تقديم خلاصة وافية لأهم النتائج العلمية، وما أضافه البحث من أفكار جديدة، وحقائق علمية مبتكرة، وقد يشفع الباحث هذه الحقائق وتلك النتائج ببعض المقترحات التي تفتح مجالاً لمزيد من الدراسة حول الموضوع والقضايا التي تتصل به أو تدور في فلكه.

جمع المادة العلمية:

وإذا انتهى الباحث من حصر مصادر بحثه، ووضع تخطيط أولي للمنهج الذي سيأخذ به في دراسته فإنه يبدأ مرحلة الجمع للمادة العلمية التي يستعين بها في الكشف عن عناصر الموضوع، وحل مشكلاته، والوصول عن طريقها إلى الغاية من البحث.

وجمع المادة العلمية يقتضي الدقة والمهارة في العثور على النص والحقائق التي تلائم الموضوع وتخدمه. ولا شك في أن البدء بجمع هذه المادة من المصادر الأصيلة قبل غيرها يكفل للدراسة العمق والدقة؛ لأن تلك المصادر هي الأساس وإهمالها أو تقديم سواها عليها يطبع البحث بطابع الضحالة والقصور.

وقد يجمع الباحث كل نص تقع عليه عينه دون مراعاة لعلاقته الوثيقة بجزئيات الموضوع، ويكفي لديه أن للنص صلة ما بما يبحث فيه، وذلك خوفاً من أن يغفل نصاً مهماً، ولا بأس بهذا، وإن احتاج الأمر إلى جهد مضاعف، وزمن أطول، ثم استبعاد ما لا علاقة له بالموضوع بعد ذلك. والأولى أن يكون الباحث أقدر على

التمييز بين ما يحتاج إليه من النصوص دون غيرها، حتى يقتبس منها ما يدور في فلك موضوعه فحسب، ولا يضيع وقته في جمع مادة لا تجديه شيئاً، بل ربما انسرب بعضها إلى البحث فتسيء إليه، لأنها تصبح كالنغمة الشاذة في اللحن الجميل.

وإذا كانت الدقة أمراً ضرورياً في اقتباس النصوص، فإن هذه الدقة تتجاوز معرفة القيمة العلمية للنص ومدى علاقته بالموضوع إلى نقله دون تحريف أو تصحيف، وكذلك دون تدليس؛ بأن يعمد الباحث إلى بتر النص من سياقه، أو الاقتصار منه على ما يؤيد ميوله، ومثل هذا التصرف في النص، أو أخذ بعضه دون بعض، استجابة لرغبة أو هوى يناقض الأمانة العلمية، والدقة الموضوعية، وهما أهم شروط الباحث أو صفاته.

ومن الدقة في الجمع أن الباحث إذا وجد في النص الذي يقتبسه كلمة لم يفهمها، أو لم يستطع قراءتها قراءة صحيحة فإنه يورد كلمة (هكذا) بين قوسين بعدها، وإذا حذف كلمات في وسط الاقتباس وضع مكان المحذوف نقطاً هكذا. . . حتى يعرف القارئ أن الأصل قد حذف منه بعض الكلمات؛ طلباً للإيجاز أو لأمر آخر.

ومن القواعد المقررة في أصول البحث العلمي أنه لا يجوز نقل نص قديم من كتاب حديث، اللهم إلا إذا كان الأصل القديم لا سبيل للحصول عليه، وهنا ينبغي على الباحث أن يبين أنه لم ينقل عن هذا المصدر مباشرة، وإنما نقل عنه بالواسطة، ومن ثم يكون من الخطأ الفاحش أن يعمد الباحث إلى كتاب حديث مزود بكثير من النصوص والمصادر[1] القديمة، فينقل بعض هذه

---

(١) أنظر: البحث الأدبي، ص ٢٦٧.

النصوص، ويعزوها إلى مصادرها الأصلية دون أن يرجع إليها، وقد ينقل معها استنباطات الباحث الذي سبقه، فهذا السلوك لون من التدليس في الرواية؛ إذ يوهم القارئ أنه رجع إلى المصادر الأصيلة، على حين أنه لم يرجع إليها، وهو فضلاً عن هذا يحول بينه وبين أن يعيش التجربة العلمية الذاتية مع هذه المصادر، والفهم الخاص لنصوصها وهذه التجربة هي مناط اكتساب الخبرة في البحث، والتعرف على المنابع الأساسية في مجال التخصص، وبذا تتكون الشخصية العلمية المستقلة.

على أن اقتباس النصوص القديمة من المؤلفات الحديثة يعرض الباحث للوقوع في أخطاء متنوعة: بعضها يرجع إلى فهم النص القديم وسلامته من التحريف، وبعضها الآخر يرجع إلى الخلط بين النصوص، إذ قد يخطئ صاحب الكتاب الذي يحتوي على نصوص قديمة في تحليل النص أو نقله، وقد يسهو فلا يعزو النص وحده إلى مصدره، أو تخطئ المطبعة فلا تفصل بين النص القديم والتعليق عليه والاستنباط منه، وينجم عن هذا عزو نصوص إلى غير أصحابها، وإصدار أحكام تفتقر إلى الدقة إن لم تكن خطأ، وعندئذ تضيع الحقائق، وتضطرب الموازين، ويظل الباحث عالة على الآخرين.

والنقل من المصادر بعد هذا قد يكون حرفياً، وقد يكون نقلاً للفكرة أو المضمون، وفي حالة النقل الحرفي لا ينبغي أن يمتد النص إلى أكثر من صفحة مهما تكن قيمته، فإذا وجد الباحث أنه أمام نص يُرْبى على صفحة ولا غنى للبحث عنه فإن عليه أن ينقل فكرة النص أو روحه في دقة وأمانة دون أن يبلغ ما عبر عنه بأسلوبه حجم هذا النص.

والنصوص المقتبسة يدونها الباحث على البطاقات أو الجزازات والكراسات، على أن يخصص كل بطاقة أو ورقة لنص واحد، وتكون الكتابة بالحبر وبخط واضح، ويكتب في أسفل البطاقة أو الورقة اسم المَصدر الذي استمدت منه المادة، وكذلك اسم المؤلف، ورقم الجزء والصفحة، والطبعة والناشر[1].

والباحث وهو يجمع مادة بحثه لا ينبغي أن يشغل نفسه كثيراً بالتعليق على هذه المادة، فموضع ذلك مرحلة الكتابة، ولكن هذا لا يمنعه من تسجيل بعض الأفكار والخواطر التي تعن له، ويستحسن أن يدوّنها في بطاقة مستقلة.

ومما يعين الباحث على الإفادة من النصوص المقتبسة في مرحلة الكتابة أن يضع عنواناً صغيراً لكل نص، يعبر عن فحواه، وأن يخصص لكل باب أو فصل كراسة أو ظرفاً يودع فيه المادة التي تتناول موضوعه، وفي حالة صلاحية النص الواحد لأكثر من فصل يضعه الباحث في الظرف الخاص بأول فصل يستخدم فيه، ويكتب عليه ما يفيد أنه صالح للانتفاع به في موضع كذا وكذا.. بيد أن الانتفاع بالنص في غير موضعه الذي ذكر فيه أولاً لا يعدو الإشارة المقتضبة إليه دون تكراره.

ولا مراء في أن استقراء المادة العلمية، وجمعها من مظانها المختلفة يحقق للبحث الإحاطة بجميع جزئياته، ودراسة كل جزئية دراسة مستوعبة، ولكن الاستقراء الكامل ـ وبخاصة فيما يسمى بالعلوم الإنسانية ـ أمر متعذر إن لم يكن مستحيلاً، ولذا كان مفهوم

(١) أنظر: كيف تكتب بحثاً أو رسالة، ص ٧٦.

الاستقراء هنا هو تتبع وحصر أكبر قدر ممكن من المادة العلمية تكون كافية لتفسير المشكلة أو الظاهرة، والانتهاء إلى نتيجة علمية صحيحة بعد تحليلها ودراستها.

كتابة البحث:

تعد مرحلة الكتابة أو الصياغة المرحلة الحاسمة في إعداد البحث؛ لأن كل ما سبقها من المراحل تمهيد أو مقدمات لهذا الإعداد، فالبحث في هذه المراحل كان فكرة ذهنية، ومنهجاً نظرياً، ومادة مفرقة، ولكنه في مرحلة الكتابة يصبح عملاً مادياً، ومنهجاً مطبقاً، وأفكاراً مترابطة، ونتيجة علمية موثقة.

والباحث وإن كان في مرحلة الجمع دقيقاً في التفريق بين ما هو خليق بالتدوين، وما ليس خليقاً به يحتاج قبل البدء في الكتابة إلى إعادة النظر فيما قيَّده، حتى ينتخب منه ما يراه جديراً بأن يشتمل عليه بحثه، فليس من الضروري أن يتضمن البحث كل ما جمعه صاحبه من معلومات، وإنما ينبغي أن يجتزئ منها بما له صلة صحيحة بالموضوع، ويساعد على إضافة الجديد المفيد إلى الدراسة، وما لم يفعل الباحث ذلك، وسرد في بحثه كل ما جمعه من مادة علمية، فإن عمله لا يسلم من الاستطراد، والحشو والتشويش، وإيراد المعارف الكثيرة المهمة وغير المهمة، في صورة لا تعرف التناسق والترابط.

وإذا قام الباحث بعملية الانتخاب في دقة فإن عليه بعد ذلك أن يصنف ما انتخبه من مواد؛ وفق مباحث الموضوع أو منهجه، ويشد عضده في هذا التصنيف ما كان يقوم به في أثناء الجمع من

تفريق بين مواد الأبواب والفصول، ثم يرتب مادة كل فصل أو مبحث ترتيباً علمياً، ويضع لكل بطاقة رقماً متتابعاً، بحيث تكون بداية الأرقام هي بداية ورود المادة في البحث، ويستمر تتابع عرضها طوعاً لهذا الترتيب إلى نهاية الدراسة.

وهذا الترتيب العلمي للمواد يتحقق بصورة سليمة إذا كان لدى الباحث تصور عقلي دقيق لتسلسل الأفكار والقضايا، وهو لا يملك هذا إلا بعد قراءات واعية حول موضوعه، وإلمام وافٍ بأبعاده ومشكلاته الأساسية.

وتجدر أولاً الإشارة إلى منهج إيراد النقول في صلب البحث، ثم يلي هذا الحديث عما ينبغي أن يكون عليه موقف الباحث من هذه النقول.

إن النص المقتبس حرفياً يوضع في البحث كجزء منه ولكن بين شولات هكذا «...» إذا كان ستة أسطر فأقل، فإذا تجاوز هذا المقدار إلى صفحة فإنه لا يحتاج إلى شولات، وإنما يوضع وضعاً مميزاً، بأن يترك فراغ أوسع بين الاقتباس وآخر سطر قبله وأول سطر بعده، وبحيث يكون الهامش عن يمين الاقتباس وعن شماله أوسع من الهامش الأبيض المتبع في بقية البحث، وأن يكون الفراغ بين سطوره أضيق من الفراغ بين السطور العادية.

أما إذا كان النص أكثر من صفحة فلا يجوز نقله حرفياً، وإنما يصوغ الباحث المعنى في أسلوبه الخاص مع الإحالة إلى المصدر الذي اقتبس الباحث المعنى منه[1].

---

(١) أنظر: كيف تكتب بحثاً أو رسالة، ص ١٠٠.

على أن النصوص التي اقتبسها الباحث واعتمد عليها في دراسته، وأصبحت جزءاً منها يعد مسؤولاً عنها من حيث صحتها لغة وأسلوباً وفكرة ولا يعفيه من هذه المسؤولية أنه نقلها كما وردت في مصدرها؛ إذ عليه أن يعقب عليها إذا كان بها خطأ ما أو إبهام ما، فإن نقلها وضمنها بحثه دون تعقيب فقد رضيها، وكأنها صدرت عنه لا عن صاحبها، ومن ثم يصبح مسؤولاً عنها ومحاسباً على ما قد يكون بها من هفوات وعثرات.

وهذه المسؤولية عن النقول تقتضِي الفهم الصحيح لكل نص مقتبس؛ لأن أدنى خطأ في فهم أي نص ينحرف بالبحث عن مساره المستقيم، وينتهي إلى نتائج فاسدة أو باطلة.

وليست مهمة الباحث إزاء المواد العلمية التي ينقلها من مصادرها هي الجمع بينها، وفق ذلك الترتيب الذي أومأت إليه، وإنما تتلخص مهمته في التفسير والتحليل والاستنباط، بالإضافة إلى وضع تلك المواد في إطار منطقي مفيد.

إن المادة التي جمعها الباحث من مختلف المصادر أشبه ما تكون بمواد البناء من حديد وإسمنت وحجارة وخشب ونحو هذا، وتبدو مهارة المهندس في التصميم والإنشاء مستعيناً بهذه المواد، تتفاوت براعة المهندسين في هذا المجال، فمنهم من يشيد البناء الجميل الذي يعمر طويلاً، ومنهم من يعجز عن هذا، كذلك تتفاوت براعة الباحثين أمام النصوص المقتبسة، فمن كان قادراً على نقدها وتحليلها واستنباط النتائج منها في موضوعية واستقلال فكري فهو الباحث الجدير بهذا الوصف، ومن ظن أن مهمته لا تعدو

الجمع بين النصوص دون أن يكون له موقف منها فليس باحثاً بالمعنى الحقيقي لكلمة باحث.

وموقف الباحث الذاتي من النصوص، موقف النقد والتحليل والتعليل، موقف القبول أو الرفض، هذا الموقف يمثل التحرر العقلي من سلطان الأفكار التي قال بها من سبقه من الباحثين، وهو الخطوة الأولى على طريق الابتكار والتجديد، وعدم التكرار، أو صياغة أفكار الآخرين من جديد.

ودراسة المادة العلمية تتطلب إلى جانب القدرة على النقد والتحليل والتركيب، القدرة اللغوية التي تمد الباحث باللفظ المناسب، والجملة الدقيقة، التي تترجم عن الفكرة ترجمة لا تزيد فيها ولا نقص، ولا مبالغة، على أن يكون الأسلوب رصيناً لا يعرف التكلف أو التهافت، فليس فيه الحوشي الغريب، أو العامي المبتذل، ولا يجنح به الباحث نحو الصياغة الأدبية الشاعرية التي تسبح في عالم من الأخيلة والشطحات الذهنية، إنه الأسلوب الذي يعبّر عن المعاني في دقة وصدق ووضوح، وهو مع هذا صحيح فصيح.

ولا جدال في أن لكل موضوع أسلوباً يوائم حقائقه، بيد أن هناك قاسماً مشتركاً بين البحوث جميعها من حيث صياغتها، وهو الدقة في استخدام الكلمات في موضعها الصحيح، وتوافق الأسلوب مع إدراك المتخصصين في عصر الباحث، فلا يعرف الغموض الذي يحول دون إدراك ما وراء السطور، وإنما يعرف الوضوح دون ابتذال أو تبسيط.

والباحث الذي يصوغ أفكاره في عبارة تجذب القارئ وتشده إلى قراءة البحث دون ملل أو سأم هو الباحث الذي يتمتع بصفاء الذهن، ووضوح الرؤية العلمية لمشكلات بحثه، ويتمتع أيضاً بطاقة طيبة على نقل أفكاره إلى الآخرين في جلاء وتناسق واتقان، وهذه بعض سمات الباحث كما ينبغي أن يكون.

والباحث إلى جانب التزامه بالدقة في تخير المفردات واستخدامها ومراعاة أن يكون أسلوبه مزاجاً من الوضوح والرصانة، وتعبيراً خاصاً تلقائياً لا تكلف فيه، أو محاكاة لغيره من الباحثين ينبغي أن يأخذ نفسه بالدقة في تسلسل أفكاره وتناسقها، فلا تنافر بين فكرة وأخرى، ولا انتقال من جزئية إلى غيرها طفرة أو فجأة، إنه الترابط الموضوعي الحميم بين القضايا والآراء، بحيث يصبح البحث بعد كتابته أشبه ما يكون بالبنيان المرصوص يشد بعضه بعضاً.

ومن الدقة في تسلسل الأفكار أن يبدأ الباحث كل نقطة مهمة في بحثه من أول السطر، وأن يراعى استقلال كل فقرة بجزئية من البحث، وأن يضع بعض العناوين الفرعية التي تفصل بين القضايا، وتشير إلى ما يرد تحتها من معلومات.

ومن سمات الأسلوب الواضح الدقيق ألا تطول فيه الجمل، أو تكرر العبارات المعترضة، أو يبعد الفصل بين المبتدأ وخبره، أو الفعل وفاعله ومفعوله، أو الشرط وجوابه، ونحو هذا مما يشيع الغموض في البحث، ويكد الذهن في إدراك الروابط بين المفردات والجمل، حتى يتسنّى الإلمام بالمعاني والأفكار التي اشتملت عليها.

وعلى الباحث أن يتجنب في أسلوبه المبالغات[1] أياً كان لونها، وكذلك عبارات الزهو والإعجاب، ومن ثم كان الإكثار من ضمائر المتكلم أمراً غير مستساغ، كما أن عليه أن يتحاشى عبارات السخرية وكل ما يفتح باباً للخلاف دون ضرورة علمية، «وينبغي أن يكتب الباحث وفي ذهنه احتمال الوقوع في الخطأ، وعليه أن يبادر بتصويب ما يمكن أن يكشف عنه من الأخطاء إذا ما ظهرت له معلومات، أو أدلة جديدة، وحينما لا يكون واثقاً من نقطة ما، عليه أن يقرر ذلك بصراحة، وفي أحوال كثيرة يكون تعديل إحدى المسائل وتصحيحها أمراً متروكاً لضمير الباحث نفسه؛ إذ ربما لا يستطيع أحد غيره أن يفطن إلى معرفة التفاصيل والجزئيات التي تكوِّن الموضوع الذي يدرسه ويعرضه، والمسألة تتطلب الأمانة العلمية الخاصة»[2].

ومما يساعد على دقة الصياغة، وتدارك كثير من الأخطاء سواء في الأسلوب أو الأفكار أن يلجأ الباحث وبخاصة إذا كان ناشئاً إلى كتابة بحثه مرتين: تكون الأولى مسودة يكثر فيها الشطب والحذف والإضافة والتغيير والتعديل، وتكون المرة الثانية هي المرحلة العلمية الدقيقة في الكتابة، فقد امتلك الباحث ناصيتها غالباً بعد أن عاش تجربة المرحلة الأولى، وأمدته بقدرة على تجاوز أسباب الضعف في الصياغة والتنسيق.

وكم من باحث أو كاتب مزق ما سطره، عدة مرات حتى ينتهي إلى الصورة التي يطمئن إليها ويرتضيها، وقد فعل هذا كبار

(١) أنظر: كيف تكتب بحثاً أو رسالة، ص ٩٤.

(٢) منهج البحث التاريخي، ص ١٩٨.

الكتاب والباحثين، فما بالك بالناشئة منهم؟

على أن البحث العلمي في النهاية لا يوزن بحجمه وكثرة مصادره، وإنما يوزن بما توصل إليه الباحث من أفكار جديدة، وما أضافه، إلى العلم من حقائق مبتكرة.

وخلاصة القول إن كتابة البحث ينبغي أن يتوافر لها الدقة في اختيار المفردات وصياغة الجمل والعبارات، والوضوح والتسلسل المنطقي في عرض الأفكار، والذاتية في الأسلوب، فلا تكلف أو تقليد، حتى يكون البحث تعبيراً صادقاً عن شخصية صاحبه، ثم الحوار الهادئ في النقاش، والأمانة العلمية في سرد الآراء، والموضوعية في نقدها، مع التجمل بالتواضع واحترام الآخرين.

وللأسلوب العلمي من الناحية الشكلية ضوابط تجب مراعاتها؛ لأنها تيسر القراءة والفهم، وتمنع من تداخل الأفكار، وأهم هذه الضوابط تشكيل الكلمات الملبسة، والالتزام بقواعد الإملاء وعلامات الترقيم[1]، إن هذه الضوابط أضحت ضرورية في الكتابة العلمية

---

(١) علامات الترقيم هي:

(أ) النقطة (.) وتوضع في نهاية الجملة التامة المعنى، المستوفية مكملاتها اللفظية، وكذلك توضع عند انتهاء الكلام.

(ب) الفاصلة (،) وتوضع في الأحوال الآتية: بعد لفظ المنادى، وبين الجملتين المرتبطتين في المعنى والإعراب، وبين الشرط والجزاء، والقسم والجواب إذا طالت جملة الشرط أو القسم، وبين المفردات المعطوفة إذ تعلق بها ما يطيل المسافة بينها فيجعلها شبيهة بالجملة في طولها.

(ج) الفاصلة المنقوطة (؛) وتوضع في الأحوال الآتية: بعد جملة ما بعدها سبب فيها، وبين الجملتين المرتبطتين في المعنى دون الإعراب مثل: إذا رأيتم الخير فخذوا به؛ وإن رأيتم الشر فدعوه. =

الحديثة، وكل عمل علمي لا يهتم بها، أو يغفلها يفقد سمة من أخصى سمات الكتابة العلمية في العصر الحاضر.

الحواشي والهوامش:

يراد بالحواشي التعليقات، أو بسط فكرة في المتن، أو الترجمة لعلم من الأعلام، أو التعريف بمكان، أو التأريخ لحادثة أو معركة حربية، ونحو هذا، وقد يذكر الباحث مع الحاشية مصدراً أو أكثر، وقد تكون الحاشية اقتباساً طويلاً؛ لتوثيق رأي، أو للتدليل على قضية.

= (د) النقطتان (:) وتوضعان في المواضع الآتية: بين القول والمقول (أي الكلام المتكلم به)، وبين الشيء وأقسامه وأنواعه، وقبل الأمثلة التي توضح قاعدة.

(هـ) علامة الاستفهام (؟) وتوضع عقب جملة الاستفهام سواء أكانت أداته ظاهرة أم مقدّرة.

(و) علامة الانفعال (!) وتوضع في آخر جملة يعبر بها عن فرح أو حزن أو تعجب أو استغاثة أو تأسف.

(ز) الشرطة (ـ) وتوضع في المواضع الآتية: في أول السطر في حالة المجاورة بين اثنين إذا استغنى عن تكرار اسميهما، وبين العدد والمعدود إذا وقعا عنواناً في أول السطر.

(ح) الشرطتان (ـ . . ـ) وتوضعان لتفصلا جملة أو كلمة معترضة، فيتصل ما قبلها بما بعدها.

(ط) الشولتان المزدوجتان (« . . . ») وتوضع بينهما العبارات المنقولة حرفياً من كلام الغير والموضوعة في ثنايا كلام الباحث؛ ليتميز كلام الغير عن كلام الباحث.

(ي) القوسان ( ) ويوضع بينهما عبارات التفسير والدعاء القصير.

(ك) القوسان المركنان [ ] وتوضع بينهما زيادة قد يدخلها الباحث في جملة اقتبسها.

(ل) علامة الحذف: وهي نقطة أفقية أقلها ثلاثة مثل: (. . . .) وتوضع مكان المحذوف من كلام اقتبسه الباحث. (وانظر: ملحق رقم ١ في كتاب: كيف تكتب بحثاً أو رسالة).

ومع هذا ينبغي ألا يلجأ الباحث إلى الحواشي إلا عند الضرورة، وأن يراعي عدم اشتمالها على معلومات أساسية تضاف من حين إلى آخر، فالغرض منها التوضيح والتوثيق، لا إضافة معلومات جديدة فاتت الباحث ويريد أن يسجلها.

أما الهوامش فيراد بها المصادر والمراجع التي استخدمها الباحث في بحثه، وكأنها مستنداته في الدراسة، فهو يقدمها للقارئ وكأنما يقدم أدلته وبراهينه على ما يسوق من الأفكار، ويقدم من الحقائق[1].

إن ذكر المصادر والمراجع ليس غاية في ذاته، وليس سبيلاً للمباهاة والتكثر، وإنما الغاية من ذلك هو تقديم الأدلة والبراهين على ما اشتمل عليه البحث من آراء، ومن ثم ينبغي الاقتصار على ذكر ما خدم البحث وأفاد في دراسة مشكلاته من تلك الأدلة.

على أن النص على مصادر البحث ومراجعه، فضلاً عن توثيق الآراء يتيح الفرصة أمام المتخصص للرجوع بنفسه إلى بعضها إذا رغب في التثبت بنفسه من مسألة معينة، وإذا رغب أيضاً في متابعة البحث في نفس الموضوع[2].

وتشهد الهوامش للباحث ـ بالإضافة إلى ما سبق ـ بالأمانة العلمية التي تفرض نسبة كل رأي إلى صاحبه، وقد ورد: من بركة العلم وشكره عزوه إلى قائله[3]، وقال الإمام القرطبي في مقدمة

---

(١) أنظر: البحث الأدبي، ص ٢٦٦.

(٢) أنظر: منهج البحث التاريخي، ص ١٩٨.

(٣) قواعد التحديث، ص ٤٠.

تفسيره: وشرطي في هذا الكتاب إضافة الأقوال إلى قائليها والأحاديث إلى مصنفيها فإنه يقال: من بركة العلم أن يضاف القول إلى قائله، وكثيراً ما يجيء الحديث في كتب الفقه والتفسير مبهماً لا يعرف من أخرجه إلا من اطلع على كتب الحديث، فيبقى من لا خبرة له بذلك حائراً لا يعرف الصحيح من السقيم، ومعرفة ذلك علم جسيم، فلا يقبل منه الاحتجاج به، ولا الاستدلال حتى يضيفه إلى من خرّجه من الأئمة الأعلام، والثقات المشاهير من علماء الإسلام.

وإذا كان الباحث قد نقل نصاً حرفياً فإنه في الهامش يذكر اسم المصدر أو المرجع مباشرة، فإذا كان قد تصرف في النص ولم يلتزم بحرفيته فإنه يذكر قبل المصدر أو المرجع كلمة «انظر» للإشارة إلى أن ما ورد في الصلب ليس كما جاء في مصدره دون تغيير، وأن الباحث نقل المضمون وتصرّف في العبارة.

وقد تذكر الحواشي والهوامش؛ وفقاً لتسلسل رقمي في أسفل كل صفحة من البحث، أو في نهاية كل فصل، أو في نهاية البحث كله، وإن كنت أوثر أن تذكر في أسفل الصفحات، حيث تصبح كل صفحة مستقلة بأرقامها ومراجعها، وحيث يسهل حذف رقم، أو إضافة آخر دون حاجة إلى إحداث أي تغيير في هوامش الصفحات الأخرى[1].

وفضلاً عن هذا لا يتوزع جهد القارئ بين الصفحة التي يطالعها، والصفحة التي وردت فيها الحاشية أو المصدر والمرجع.

---

(١) أنظر: كيف تكتب بحثاً أو رسالة، ص ١١٢.

وتدوين المصادر في الهوامش قد يكون بذكر اسم المصدر متبوعاً باسم المؤلف، وقد يكون بوضع اسم المؤلف (اللقب أولاً ثم الاسم أو أول حروفه) ويرد بعد هذا اسم الكتاب، ولا مفاضلة بين هذه الطريقة وتلك، غير أن على الباحث أن يأخذ في بحثه كله بطريقة واحدة، وأن يبين مكان طبع المصدر وتاريخه ورقم المجلد إذا كان متعدد المجلدات، ورقم الصفحة.

وإذا كان الكتاب المطبوع الذي اعتمد عليه الباحث نادر الوجود فينبغي ذكر مكان وجوده ورقمه.

وإذا كان الأصل الذي اعتمد عليه الباحث مخطوطاً فينبغي ذكر المكتبة التي يوجد بها المخطوط، ورقم الكتاب والورقة والصفحة وتاريخ التدوين[1]. أما الدوريات فإنه يشار في الهامش بالنسبة لها إلى عنوان المقال الذي اقتبس منه الباحث، واسم صاحبه، واسم الدورية والسنة والعدد وتاريخه ورقم الصفحة.

وإذا تكرر النقل من مصدر واحد في صفحة واحدة من البحث دون فاصل، واختلفت الصفحات المقتبس منها فإن المصدر يذكر في المرة الأولى كاملاً وفي المرة الثانية أو الثالثة تذكر كلمة: نفس المرجع مع بيان رقم الصفحة. أما إذا لم تختلف هذه الصفحات المقتبس منها فإنه يكتفي بذكر كلمة: نفس المرجع دون النص على رقم الصفحة.

فإذا تكرر المصدر في صفحة واحدة مع وجود فاصل بأن ورد أولاً ثم جاء بعده مصدر آخر، أو تعليق على نص في المتن

(١) أنظر: منهج البحث التاريخي، ص ١٩٩.

ونحو هذا، أو تكرّر المصدر في عدة صفحات فإنه يذكر في المرة الأولى كاملاً، وفيما عدا ذلك يشار إلى المؤلف دون اسم المصدر، وتتبع هذه الإشارة بكلمة: المرجع السابق مع النص على رقم الصفحة[1].

وقد يكتفي بذكر اسم المصدر في حالة تكراره دون اسم المؤلف، وهذه الطريقة تكون أولى من غيرها إذا رجع الباحث إلى أكثر من مصدر لمؤلف واحد، فإذا اتفقت أو تشابهت أسماء بعض المصادر مع اختلاف المؤلفين كان على الباحث أن يذكر مع المصدر اسم مؤلفه أو لقبه؛ منعا للتخليط والتدليس.

وجملة القول إن الحواشي والهوامش ينبغي أن يتوافر لها أمران: الدقة وعدم التكرار، الدقة في التعقيب والإيجاز فيه، وعدم اشتماله على قضايا مهمة مكانها الطبيعي متن البحث، والدقة في ذكر اسم المصدر ومؤلفه وتاريخ طبعه، ومكان نشره ورقم الصفحة[2]. وإذا كان المصدر مخطوطاً فإنه ينص على مكان المخطوط ورقمه ورقم الورقة والصفحة وتاريخ كتابته. أما عدم التكرار فيقصد به ألا يذكر اسم المصدر والمؤلف وسائر البيانات المتعلقة بالمصدر إلا مرة واحدة، اللهم إلا إذا دعت ضرورة للتكرار، وإذا ورد اسم المؤلف أو المصدر في صلب البحث فلا مسوغ لذكره في الهامش، ويكتفي فيه بذكر رقم الصفحة.

---

(١) أنظر: كيف تكتب بحثاً أو رسالة، ص ١١٧.

(٢) يكتفي في الكتب اللغوية حين الرجوع إليها بذكر اسم المصدر والمادة دون ذكر الصفحة أو الجزء.

الملاحق والمصادر والمراجع:

يعمد الباحث بعد الانتهاء من كتابة بحثه إلى حصر المنابع التي استقى منها مادة دراسته؛ توثيقاً لها ودعماً لنتائجها العلمية، وهذه المنابع قد تكون وثائق مخطوطة أو مطبوعة، لم يستطع الباحث أن يضمنها بحثه؛ لطولها، أو لأنها ليست من تأليفه، وقد تكون كتباً ودوريات مختلفة.

وإذا قام الباحث بهذا الحصر في دقة فإنه يذكر الوثائق أولاً تحت عنوان «ملاحق» وتحمل كل وثيقة رقماً مسلسلاً؛ تبعاً لتسلسل الإشارة إليها في البحث. أما المصادر والمراجع فينبغي أن يلاحظ في حصرها إغفال ما لم يعتمد عليه الباحث في دراسته اعتماداً جوهرياً، أو جاءت الإشارة إليه عرضاً في غضون البحث، وكذلك إغفال ما لم ترد الإشارة إليه في الهوامش، فمن الباحثين من يضمن مكتبة البحث أو قائمة المصادر والمراجع كتباً أو وثائق ودوريات لم يرد لها ذكر في الهوامش، ويعلل هذا بأنه قرأها وانتفع بها، وإن لم يقبس منها، أو يُحل عليها؛ لأن مثل هذه الكتب أو الوثائق لم تسهم بطريقة مباشرة في خدمة البحث، وليس هناك ضابط دقيق لذكرها، فالأمر يرجع إلى ضمير الباحث، وأمانته العلمية، ومدى انتفاعه الفعلي بما أورده، ومن هنا لا يدخل في قائمة المصادر والمراجع تلك الكتب التي لم ترد الإشارة إليها في هوامش البحث.

والمصادر والمراجع التي أمدت الباحث بالمعلومات التي كانت قوام رسالته، وجاء ذكرها في الهوامش يقسمها الباحث

قسمين: قسماً للمخطوطات، وآخر للمطبوعات، وهذا ينقسم إلى كتب ودوريات، ثم يرتب كل قسم ترتيباً أبجدياً بحسب أسماء المؤلفين، أو بحسب أسماء الكتب والدوريات، ويستحسن الفصل بين المصادر والمراجع، فتذكر الأولى أولاً، ثم تأتي الثانية بعدها، وترد الدوريات في نهاية قائمة المصادر والمراجع، كذلك يستحسن أن يقدم الباحث معلومات دقيقة عن كل مصدر أو مرجع اعتمد عليه الباحث في بحثه، ومن الأفضل أحياناً أن يبين القيمة العلمية لهذه المصادر والمراجع، كدليل على معرفته بها، وكعَوْن للباحثين من بعده.

الفهارس:

أضحت الفهارس في الدراسات المعاصرة ضرورة علمية، فهي تيسر الرجوع إلى جزئيات الموضوع، وتتيح للقارئ الربط بين جزئية واحدة تكرر ورودها في البحث، وهذه الفهارس متنوعة: منها فهارس للنصوص والشواهد على اختلافها، وفهارس للأعلام، وفهارس للبلدان والأماكن، وفهارس للمذاهب والنحل... إلخ ثم الفهارس التفصيلية لمحتويات البحث.

ولا شك في أن طبيعة كل موضوع هي التي تحدد أنواع الفهارس التي لا بد منها، وهي على تعددها جهد علمي يتطلب الدقة في الاستقراء والحصر والترتيب الأبجدي وأرقام الصفحات.

وتذكر الفهارس كلها فيما عدا الفهرس التفصيلي لمحتويات البحث قبل الملاحق وقائمة المصادر والمراجع، ومن العلماء من يرى تقديم هذه القائمة والملاحق على الفهارس، وهو اختلاف

شكلي، وإن كنت أميل إلى الأخذ بالرأي الأول، فترد الفهارس الخاصة بالنصوص والأعلام والبلدان ونحو هذا أولاً، ثم ترد الملاحق والمصادر بعدها وأخيراً يذكر الفهرس التفصيلي، وهذا الفهرس لا يغني عن فهرس إجمالي يتصدر البحث، ويكون كمفتاح للقضايا الكلية، والتقسيمات العامة.

النقد الذاتي أو اللمسات الأخيرة:

قال الجاحظ في كتابه الحيوان عن ضرورة العناية بتنقيح المؤلفات: وينبغي لمن كتب كتاباً ألا يكتبه إلا على أن الناس كلّهم أعداء، وكلّهم عالمٌ بالأمور، وكلّهم متفرِّغ له، ثم لا يرضى بذلك حتى يدع كتابه غُفْلاً، ولا يرضى بالرأي الفطير، فإن لابتداء الكتاب فِتنةً وعُجْباً، فإذا سكنت الطبيعةُ وهدأت الحركة وتراجَعَت الأخلاطُ، وعادت النفس وافرةً أعاد النظر فيه فيتوقّفُ عند فصوله توقُّف من يكون وزن طمعه في السلامة أنقصَ من وزن خوفه من المعيب، ويتفهّم معنى قول الشاعر:

إن الحديث تَغُرُّ القومَ خَلوتهُ حتّى يَلجّ بهم عِيٌّ وإكثارُ

ويقف عند قولهم في المثل: «كلُّ مُجرٍ في الخلاء يُسَرُّ» فيخاف أن يعتريه ما اعترى من أجرى فرسه وحده، أو خلا بعلمه عند فقد خصومه، وأهل المنزلة من أهل صناعته[1].

يطلب الجاحظ في هذه الكلمة ممن كتب كتاباً أن يستيقن أن غيره عين عليه، وعالم بما بحث فيه، وأقدر منه على معرفة مواطن الضعف والقصور فيما سطره؛ لأن المتصفح لكتاب أبصر بمواضع

---

(١) الحيوان، ج١، ص ٨٨، ت: عبد السلام محمد هارون، ط. الحلبي.

الخلل ممن أنشأه وألفه، فعقل المنشئ مشغول بما يبحث فيه، وعقل المتصفح فارغ، أو ليس مشغولاً كالمنشئ، ولذا كان عليه ألا يدع ما كتبه دون تنقيح وتهذيب، ومراجعة وتعقيب، وإعمال للرأي الخمير، والعقل الذي لا تستحوذ عليه فتنة الإعجاب، وأن يتوقف عند كل ما دونه وقفة من يغلب جانب الهفوات والأخطاء على جانب الاتقان والإحسان، وأن يحذر الوقوع فيما يقع فيه من يعتقد أنه وحده في الميدان، فليس هناك خصم يتعقبه، أو قرين يظهر للناس مثالبه.

وما ندب إليه الجاحظ كل عالم خليق بمن يعد بحثاً أو رسالة جامعية أن يكون أول الآخذين به، لأنه ما زال في مستهل الطريق، ولأنه يمتحن فيما يُعدّه، ولا يجاز عليه إلا إذا غلب جانب السلامة فيه على جانب العيب، فكانت مراجعته بعد الانتهاء منه، وقبل أن يدفع به إلى لجنة الحكم عليه ضرورة علمية ومنهجية، درأ لأخطاء النسيان، واستكمالاً لأوجه النقص، ومحاولة لأن يكون عمله أقرب إلى الصحة والصواب، وأبعد من التنافر والاضطراب.

ويستطيع الباحث أن يقوم بهذا النقد الذاتي، أو باللمسات الأخيرة لرسالته إذا قرأها بعد الانتهاء من كتابتها كما أشار الجاحظ؛ لأنه يصبح أصفى فكراً وأهدأ نفساً، فيستطيع أن يقف على ما بها من أخطاء فيصححها، وحبذا لو قرأها وكأنها من عمل شخص آخر، أو بعد فترة من الانتهاء منها، حتى يكون لديه شعور أقوى بالنقد ونظرات أعمق في التحليل والفحص، فلا تفوته غالباً هفوة، ولا يغيب عنه نقص أو عيب. إن الباحث وهو في رحلة الإعداد

لرسالته ـ على ما ينفقه من وقت وجهد، ويأخذ نفسه به من حذر وحيطة ـ يتعرض لعوامل مختلفة قد تدخل على عمله تناقضاً في الآراء، وخللاً في التناسق والتسلسل، وخطأ في استخدام المفردات والعبارات، فإذا قدم رسالته فور الانتهاء منها ودون أن يكرر النظر فيها، ويستدرك ما عساه قد وقع فيه من هنات جاء عمله خالياً من الدقة والإبداع، وربما فتح عليه باباً من النقد لا قبل له بغلقه، فيصبح هذا العمل على ما بذل فيه من جهد، وأنفق فيه من وقت مشوهاً لا يحمد له؛ ومن ثم كانت اللمسات الأخيرة بما تمثله من مراجعة شاملة ونظرات ثاقبة، وحرص بالغ على التنقيح والتهذيب أمراً لا مناص منه، ولا ينبغي التفريط فيه، وكان ما يقدم عليه بعض الباحثين من طبع أبحاثهم مجزأة أو غير مجزأة ولكن دون مراجعة عملاً غير سديد، ويُزْرِي بجهدهم الذي بذلوه، وعليهم ألا يتعجلوا قطف الثمرة قبل أوان نضجها، ونضجها هنا لا يكون إلا بعد قراءة ما أعدوه قراءة متأنية تنشد الدقة والكمال ما استطاعت إلى ذلك سبيلاً.

«إن اللمسات الأخيرة هي الروح التي تدب في الجسم عقب الانتهاء من خلق الأجسام، وبدون اللمسات الأخيرة يظل الكائن بعيداً عن الكمال، وإن الوقت الذي يُعطى للمسات الأخيرة يزيد الرسالة سلامة وقوة، والبخل بهذا الوقت خسارة كبيرة للرسائل العلمية»[1].

(١) كيف تكتب بحثاً أو رسالة، ص ١٦٣.

الباب الثاني

منهج البحث في العلوم الإسلامية

تمهيد: دعائم منهج البحث في العلوم الإسلامية

الفصل الأول: منهج البحث في التفسير

الفصل الثاني: منهج البحث في السُّنة

الفصل الثالث: منهج البحث في علم أصول الفقه

الفصل الرابع: منهج البحث في الفقه

الفصل الخامس: منهج البحث في علم الكلام

تمهيد

دعائم منهج البحث في العلوم الإسلامية

إن التداخل والتكامل بين المناهج العلمية، والتضافر بين العلوم المختلفة والتعاون بين العلماء أنفسهم من أجل الكشف عن الحقيقة العلمية في دقة وموضوعية يقتضي الوحدة المنهجية في أصولها العامة، ومبادئها الكلية في البحث العلمي، وإن تباينت مجالاته وتعددت صوره وألوانه.

وهذه الوحدة المنهجية تمثل القاسم المشترك بين البحوث العلمية ومناهجها التي لا تكاد تنحصر، وتعكس وحدة العقل الإنساني في تفكيره وإن تنوعت صور هذا التفكير ومستواه.

والعلوم الإسلامية يحكمها ـ من باب أولى ـ قاسم مشترك، أو دعائم أساسية لا يستقيم المنهج بدونها، بل تنطمس معالمه الجوهرية بغياب هذه الدعائم أو بعضها؛ لأن تلك العلوم تخرج جميعها من مشكاة واحدة، وتدور حول قطب واحد، ولا يعني هذا وحدة المنهج في تفاصيله وجزئياته بين كل هذه العلوم، فسيبقى لكل منها منهجه الخاص، وإن تلاقى مع سائر مناهج تلك العلوم في إطار عام، وأصول كلية ودعائم مشتركة، ولذلك كان الحديث عن هذه الدعائم قبل الحديث عن المناهج ذاتها ضرورة علمية ومنهجية أيضاً؛ لأن تلك الدعائم ترسم الإطار العام الذي يعمل في داخله المنهج، أو تصور معالم فلسفته ورسالته.

ويمكن إجمال القول في دعائم المنهج كما يلي:

أولاً : إن منطلق المنهج في العلوم الإسلامية هو عقيدة التوحيد، والإيمان بالوحي الإلهي الذي بعث به محمد ﷺ مصدراً لهذه العقيدة، ومصدراً كذلك للمعرفة الإنسانية، ومنهجاً كاملاً ـ في أصوله ـ للحياة البشرية في مختلف مجالاتها، وتنوع مواطنها وعصورها إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها.

إن هذا المنطلق الإلهي في البحث العلمي هو منطلق السلوك الإنساني كله، فالمسلم محكوم به في كل أقواله وأفعاله، يؤمن إيماناً لا يخالطه ريب بأن عليه أن يتوجه بكل جهد يبذله نحو خالقه؛ ليحقق معنى العبودية الكاملة، فلا يشرك بعبادة ربه أحداً.

وبذلك يكون العلم في الإسلام فريضة كسائر الفرائض يجب على المسلم أن يقوم بأدائها في إحسان ما دام قادراً عليها، ويصبح العلم ـ طوعاً لهذا ـ في خدمة العقيدة الإسلامية؛ بما يكشف من سنن الله في كونه، ويسخر من الطاقات المودعة في الأرض والسماء، من أجل أن تسود كلمة الحق والخير، ولا يمكن أن يكون وسيلة لامتهان الضعفاء، والتفريق بين الشعوب، بسبب ألوانها ولغاتها. وهذا ما تردى فيه العلم غير الإسلامي؛ لأن منهجه ـ وبخاصة في أوروبا ـ كان منطلقه معاداة الدين الذي كانت تمثله الكنيسة في العصور الوسطى. وقد نما هذا العداء حتى أصبح عداء

لكل الأديان، ومن هنا يختلف المنهج الإسلامي في منطلقه وفلسفته عن المناهج الوضعية كلها، ويكون من الخطأ البيِّن استعارة مناهج الفكر الغربي، واستعارة نتاج هذا الفكر الذي قام على أساس هذه المناهج للفكر الإسلامي[1].

صحيح أن أوروبا أخذت عن المسلمين أصول المناهج العلمية، بيد أنها لم تأخذ مع هذه الأصول روحها ومنطلقها، بل وقفت من هذا المنطلق موقفاً كريهاً نجم عنه ذلك الصراع المرير بين الدين والعلم في أوروبا، وهو صراع لا يعرفه الإسلام؛ لأن العلم في هذا الدين جزء منه، وفريضة من فرائضه، ولأن منهج المعرفة الإسلامية كلها مصدره الوحي الإلهي، فلا التقاء بين المنهج الإسلامي في المنطلق والروح والغاية، وسائر المناهج الأخرى.

وعدم الالتقاء بين المنهج الإسلامي في البحث العلمي، وغيره من المناهج التي عرفتها البشرية قديماً وحديثاً، لا يعني أن المسلمين يرفضون كل فكر إنساني، ولا ينتفعون بما يصل إليه سواهم من طرائق البحث، أو مبتكرات العلم؛ لأن الحكمة ضالة المؤمن أنّى وجدها أخذها، وعند من رآها طلبها، وإنما كل ما يعنيه أن المسلم ينتفع بكل جديد من المعرفة الإنسانية في إطار المنطلق الإلهي لتفكيره، وحياته؛ ليظل قوة

(١) أنظر: خصائص التصور الإسلامي للأستاذ سيد قطب، ص ١٤، ط. ثانية، القاهرة.

مؤثرة، وليظل أيضاً متفرداً بقيمه ومثله وتصوره.

ثانياً : إن الغاية من البحث في العلوم الإسلامية لا تخرج عن خدمة العقيدة، وبيان ما هو حلال أو حرام من الأحكام، ولذا لا يستطيع الباحث أن يدرس علماً منها دون أن يكون ملماً بها جميعها، لأن وحدة الغاية من البحث فيها يجعل التضافر بينها آكد في الوجوب من التضافر بين غيرها من العلوم، وينفي استقلال أي علم منها عن بقيتها.

وإذا كان الإسلام في تعاليمه وحدة ترفض التفريق بين الإيمان والعمل ببعض هذه التعاليم دون بعض، فإن علوم هذا الدين ـ بمعناها الخاص ـ وحدة كذلك، ولا يمكن أن يستقل علم منها عن سائرها في إظهار حقائق الإسلام، وإثبات صلاحيته الدائمة للتطبيق، وليس تعدد هذه العلوم إلا عملاً فنياً لدراستها، والتخصص الدقيق في فرع من فروعها.

إن البحث في العلوم الإسلامية يقوم على التكامل فيما بينها، فمن أراد أن يبحث في الفقه مثلاً لا بد أن يكون دارساً للقرآن وعلومه، والحديث ومصطلحه، وعلم الكلام ومدارسه، فضلاً عن علم الأصول الذي يمثل أصالة الفكر الإسلامي أصدق تمثيل، فالكتاب العزيز هو المصدر الأول للأحكام، وتعد السنة النبوية المصدر الثاني لها، وعلم الكلام ومدارسه وإن كانت مناهجها تدور حول فروع العقيدة دون أصولها، ترتبط بالفقه

ارتباطاً وثيقاً من حيث العلاقة العضوية بين العقيدة والعمل، أو بين الإيمان والسلوك، فلا جدوى في الإسلام من عقيدة لا تنبئ عنها أقوال وأفعال، ولا نفع في هذه ما لم تكن تصديقاً لما وقر في القلب من إيمان.

أما علم الأصول فهو القواعد والضوابط التي تأخذ بيد الباحث في الفقه إلى الأسلوب الصحيح في استنباط الأحكام من النصوص ووجه الاستدلال بها عليها.

وهكذا الشأن لمن يتصدى لتفسير كتاب الله، أو سنة رسول الله ﷺ، أو يبحث في أصول الدين يجب أن يكون دارساً للعلوم الإسلامية، أو ملماً بها إلماماً وافياً، بالإضافة إلى العلوم المساعدة كالعلوم التاريخية والاقتصادية والاجتماعية... إلخ.

وهذه العلاقة الحميمة بين العلوم الإسلامية، أو التكامل فيما بينها لا يلغي التخصص الدقيق في أي فرع من فروعها، وإنما يؤكد أن هذا التخصص لن يبلغ إليه الباحث دون أن يكون دارساً للعلوم الإسلامية كلها؛ بسبب وحدة الغاية من البحث فيها، ولما بينها وفقاً لهذا من تشابك وتداخل لا سبيل إلى فصم عراه.

ثالثاً : لما كان الإسلام خاتمة الرسالات الإلهية، ومهيمنا عليها، وجاء للناس كافة كان شريعة للحياة الإنسانية في كل عصر وبيئة، وكان بتعاليمه التي تقوم على الوسطية ومراعاة الطاقة البشرية، وإيثار اليسر ونفي الحرج،

وتحرص أبلغ الحرص على مصالح العباد في المعاش والمعاد قادراً على أن يكون له في كل حادثة تجد حكم شرعي، وأن يقود التطورات الحضارية من منظوره الخاص قيادة توجه هذه التطورات نحو العمل من أجل تأكيد عبودية الإنسان لخالقه، والانتفاع بما سخر الله للناس في كونه على وجه يكفل للإنسان سعادة الدارين.

والباحث في العلوم الإسلامية كي يكون في بحثه أهلاً لإثبات صلاحية الإسلام الدائمة للتطبيق، وأنه دين حضاري يمقت التخلف، ويدعو إلى التقدم، يجب أن يكون فقيهاً بمقاصد الشريعة مدركاً لأسرارها ومراميها[1]، خبيراً بأحوال الناس في عصره، وما جرى عليه عرفهم، وما فيه صلاح لهم أو فساد، وبذلك يتجنب الانحراف عن غايات الأحكام، ولا يكون في بحثه مبتوت الصلة بمشكلات عصره، وأحداث زمانه، وظروف المجتمع الذي يعيش فيه.

وقد كان السلف الصالح من علمائنا صورة طيبة لفهم دينهم فهماً سديداً، والاجتهاد فيه اجتهاداً رشيداً، فالأحكام في نظرهم تدور مع عللها وجوداً وعدماً، والمشقة لديهم تجلب التيسير، والاختلاف بينهم في بعض صوره مرده إلى اختلاف الزمان والبلدان وليس إلى اختلاف الدليل والبرهان ولذا كانوا لا ينكرون تغير الفتوى بتغير الزمان والبلدان، فالإمام الشافعي مثلاً كان

---

(١) أصول الفقه الإسلامي، للشيخ زكي الدين شعبان، ص ٤١٣، ط. جامعة بنغازي.

له في العراق مذهب فقهي، فلما انتقل إلى مصر وَوَجد أن الأعراف في هذا القطر تختلف عنها في أرض الرافدين غيّر من آرائه واجتهاداته، وأصبح له مذهب جديد في مصر، وحملت آراؤه التي قال بها في العراق اسم مذهبه القديم، وهو في هذا لم يخالف أصلاً، ولكنه فقه روح الدين، وأدرك مقاصد الأحكام، ولم يكن جاهلاً بأعراف كل بيئة حل بها، فجاءت اجتهاداته تطبيقاً حياً لقواعد الشريعة ومقاصدها[1].

وكتب الإمام ابن القيم في كتابه إعلام الموفقين[2] فصلاً ممتعاً في تغيّر الفتوى واختلافها بحسب تغيّر الأزمنة والأحوال والنيات والعوائد استهله بقوله: هذا فصل عظيم النفع جداً، وقع بسبب الجهل به غلط عظيم على الشريعة أوجب من الحرج والمشقة، وتكليف ما لا سبيل إليه ما يعلم أن الشريعة الباهرة التي في أعلى رتب المصالح لا تأتي به، فإن الشريعة مبناها وأساسها على الحِكَمِ، ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدل كلها، ورحمة كلها، ومصالح كلها، وحكمة كلها، ثم أورد بعد ذلك صوراً عديدة من الاجتهادات والآراء التي عكست أثر البيئة ودلت على مرونة التشريع، وبينت أن الجمود على المنقول من غير مراعاة الزمان وأهله فيه تضييع لحقوق كثيرة، ومخالفة لقواعد الشريعة المبنية

(١) أنظر: الشافعي، للشيخ محمد أبو زهرة.
(٢) ج٣، ص ١٤، ت: الشيخ محمد محيي الدين عبد الحميد، القاهرة.

على التخفيف والتيسير، ودفع الضرر والفساد[1].

وقد دعا الإمام الشاطبي المجتهد في الشريعة إلى أن يدرس طبائع النفوس فليست كلها على وزن واحد في قبول الأعمال، لأنه إذا وفق في إدراك حظ كل نفس من القدرة على تحمل التكاليف وصبرها على أعبائها، استطاع أن يعرف كيف يحمل على كل نفس من أحكام النصوص ما يليق بها، بناء على أن ذلك هو المقصود الشرعي في تلقي التكاليف[2].

وجملة القول إن أصول الإسلام ثابتة لا تتغير، ولكن هذه الأصول من المرونة بحيث تصلح للبقاء، وتتحمل أعباء التنقل بين مختلف الأجواء.

وهذه المرونة ليس معناها الميوعة، ولكن معناها أن فهماً واحداً بعينه لهذه الأصول لا يملكها فرد أو بيئة أو جيل، ومعناها أيضاً أن التطبيق المثالي للدين ليس مقصوراً على صورة واحدة لا يتعداها، وأن الحياة الإنسانية في تطورها وحركتها الدائبة، وأحداثها المتجددة لا بد أن تتمخض في مجال البحث العلمي عن فهم جديد، ومعالجة جديدة تستجيب للواقع المعاش في إطار القيم الثابتة للدين[3].

إن منهج البحث في العلوم الإسلامية يجمع بين

---

(١) أنظر: رسائل ابن عابدين، ج٢، ص ١٠٥، ط. القاهرة.

(٢) الموافقات، ج٤، ص ٥١، ط. السلفية، القاهرة.

(٣) الفكر الإسلامي والتطور للأستاذ محمد فتحي عثمان، ص ٧٨، ط. ثانية، الكويت.

الثبات والتطور، والمثالية والواقعية، ثبات الأصول وتطور الفهم والاجتهاد والتطبيق، ومثالية القيم والمبادئ وواقعية الفطرة الإنسانية والظروف الحقيقية المحيطة بها في هذا الكون من حولها[1].

رابعاً : إن أحكام الشريعة الإسلامية ليست كلها مجالاً للاجتهاد، ومن ثم كان البحث في العلوم الإسلامية مقصوراً على بعض الأحكام دون بعض، فأحكام الشريعة نوعان:

(أ) نوع لا سبيل إلى البحث فيه؛ لأنه ثبت بدليل قطعي في دلالته وثبوته، ولا يتغير بتغير الزمان والمكان، ولا يتأثر بالأعراف والتقاليد كالعقائد وما يتصل بها مثل الإيمان بوحدانية الله سبحانه وتعالى، والإيمان بملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر، وما فيه من ثواب وعقاب، وكذلك الأحكام اليقينية التي لا اختلاف فيها كالفرائض والمحرمات وعدد الصلوات والركعات، ومقادير الزكوات، وكل ما هو معلوم من الدين بالضرورة، أو تلقاه الخلف عن السلف جيلاً بعد جيل منذ عهد النبوة إلى الآن، فمثل هذه الأحكام لا يتصور البحث فيها، أو الخلاف حولها.

ومعنى أن الأحكام القطعية ليست مجالاً للبحث والاجتهاد أن هذه الأحكام لا يصح للمسلم أن يقول فيها كلمة من حيث وجوبها أو تحريمها، أو من حيث

---

(١) خصائص التصور الإسلامي، ص ٢١١.

صلاحيتها للحياة الإنسانية في كل عصر ومصر، فالبيع حلال والربا حرام، وهو حكم قطعي لا يمكن الاجتهاد فيه، ولا يجوز بحجة تطور الحياة، ووطأة الظروف الاقتصادية الدولية القول بإباحة الربا.

والصلاة بهيآتها المعهودة، وركعاتها المعدودة فريضة ثبتت بالدليل والتواتر القطعي، فمن ادعى صحة الصلاة دون الالتزام بركوعها وسجودها فدعواه مردودة.

وهكذا في كل تلك الأحكام القطعية والمعلومة من الدين بالضرورة.

(ب) نوع يجوز فيه الاجتهاد والبحث والرأي، بل يجب على من هو أهل له، وقادر عليه، ويشمل الأحكام التي ثبتت بنص ظنّي الدلالة وإن كان قطعيّ الثبوت، كما ورد في بعض الآيات القرآنية مثل قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَـٰتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَٰتُكُمْ وَعَمَّـٰتُكُمْ وَخَـٰلَـٰتُكُمْ وَبَنَاتُ ٱلْأَخِ وَبَنَاتُ ٱلْأُخْتِ وَأُمَّهَـٰتُكُمُ ٱلَّـٰتِىٓ أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَٰتُكُم مِّنَ ٱلرَّضَـٰعَةِ...﴾[1].

فهذه الآية تتحدث عن المحرمات من النساء في النكاح تحريماً مؤبداً، ولكنها لم تحدد مقدار الرضاع الذي يحرم قيام علاقة زوجية، فتصبح دلالتها في هذا ظنية، ولذا اختلفت آراء الفقهاء في بيان مقدار هذا الرضاع اختلافاً كبيراً، ولكل رأي أدلته وتعليله[2].

---

(١) الآية ٢٣ في سورة النساء.

(٢) أنظر: أحكام القرآن، للجصاص، ج٢، ص ١٢٤، ط. تركيا.

كذلك يشمل هذا النوع الذي يجوز فيه الرأي الأحكامَ التي جاءت بنص ظنّي الثبوت وإن كان قطعي الدلالة أو ظنيها مثل الأحكام الفروعية التي وردت في السنة النبوية.

ويشمل هذا النوع أيضاً الحوادث التي تجد وليس لها نصوص صريحة تتناولها. وتعد هذه الحوادث والنوازل الطارئة التي لا تتناهى، والتي تختلف من عصر إلى عصر، ومن مكان إلى مكان المجال الفسيح للبحث والرأي، وعلى العلماء وأهل الذكر الكشف عن أحكامها مسترشدين في ذلك بروح التشريع وقواعده العامة التي ترعى المصالح، وتنأى عن الحرج، وتقدر الضرورة بقدرها.

وكل هذه الأحكام التي يجوز البحث فيها واختلاف الرأي حولها تسمى بالأحكام الظنية، وتتأثر دراستها والاجتهاد فيها بأعراف البيئة وثقافة الباحث الذي يحاول ما استطاع بيان حكمها الشرعي، وهو فيما يحاول قد يوفق فيكشف عن الحكم الصحيح، وقد يخطئه التوفيق فلا يصيب في الرأي، وهو مأجور في كلا الحالين، ولا يكلف الله نفساً إلا وسعها.

وما دام كل باحث في هذه الأحكام الظنية لا يستطيع أن يذهب إلى أن ما انتهى إليه من رأى فيها هو الحكم الصحيح وحده، وأن ما عداه فاسد أو باطل، فإن كل رأي يصدر عن دراسة جادة مخلصة خليق بالتقدير، ومن هنا كانت كل آراء الباحثين والعلماء على درجة سواء من حيث الأخذ منها والتعويل عليها، وهذا ما حكم الحياة العلمية في الحواضر الإسلامية إبّان ازدهارها وقوتها، فقد كان العلماء لا يعرفون لآرائهم قداسة وبعداً عن

الخطأ، وكانت روح التعاون والتقدير المتبادل تسود مناقشاتهم ومجالسهم، وما كان يضيق صدر أحدهم؛ لأن رأى سواه أولى بالأخذ، ورحم الله من قال: كل إنسان يؤخذ من قوله ويرد عليه إلا صاحب هذه الروضة (يعني رسول الله ﷺ) ومن قال: رأيي صواب يحتمل الخطأ ورأي غيري خطأ يحتمل الصواب.

وهذا الموقف من الآراء الخلافية والقضايا الظنية يفسر تحرج هؤلاء العلماء من القطع فيما هو حلال أو حرام مما هو مجال للرأي والاجتهاد بأنه حرام أو حلال، وإنما كانوا يؤثرون أن يقولوا فيما يرونه حراماً: أكره هذا ونحوه، وفيما يرونه مباحاً أو حلالاً: أحب هذا ونحوه؛ لأنهم ما كانوا يطمئنون إلى أن آراءهم صحيحة كل الصحة على ما بذلوا من جهد فيها؛ فحملهم الورع والأمانة العلمية على عدم القطع بالحل أو الحرمة؛ خوفاً من أن يكون الحق على خلاف ما قالوا به؛ أو ذهبوا إليه، وهذا هو خلق العلماء الإثبات، أولئك الذين لا يرون الرأي عن هوى، وإنما يقولون به عن برهان، وفي الوقت نفسه لا يزعمون لآرائهم الصحة المطلقة.

إن منهج البحث في العلوم الإسلامية لا يعرف الخوض بالرأي في الأحكام القطعية، وإنما يعرف حرية الرأي في الأحكام الظنية لمن توافرت فيه شروط الاجتهاد والبحث؛ منعاً للفساد والفوضى، ويجمع إلى هذه الحرية الرشيدة رحابة الصدر، والانتفاع بكل الآراء دون تعصب، فلكل رأي احترامه ومكانته مهما تكن درجة صحته، ومن شأن هذا أن تنمو الحياة العلمية باستمرار، وأن تكون في خدمة الحياة الإنسانية، ومواكبة لها في تطورها وتجدد أحداثها، فلا

يكون العلم بمعزل عن الحياة، ولا يكون الدين غريباً في دنيا الناس.

خامساً : وإذا كانت الأحكام الظنية مجال الرأي والبحث دون الأحكام القطعية فإن هذه الدعامة المنهجية تقتضي الإشارة إلى دعامة أخرى وثيقة الصلة بها، وهي أن العالم المنظور، أو المشاهد هو ميدان العقل يصول فيه ويجول مفكراً وباحثاً وكاشفاً عن الطاقات الكامنة والنواميس الكونية الدقيقة؛ ليزداد بذلك إيماناً وقدرة على الانتفاع المشروع بما سخر الله للإنسان.

أما العالم الغيبيّ فليس مجالا للبحث والرأي؛ لأن قدرة العقل مهما تكن أعجز من أن تحيط بهذا العالم، أو تعرف طرفاً من أسراره، وليس هذا من باب الحجر على العقل وتكبيل حريته، ولكنه من باب توجيهه للبحث في الميدان الذي أعد له، ويملك القدرة على الإبداع فيه، وعلى العقل أن يقف عند حده، ولا يتعدى طوره، وأن يؤمن بعالم الغيب كما تحدث عنه الكتاب العزيز والسنة النبوية، دون أن يتجاوز حدود هذا الحديث، فإن تجاوزه فقد أقحم نفسه في قضايا لا طاقة له بها، ولن يستطيع أن يدرك سراً من أسرارها، وأولى له أن يعكف على عالم الشهادة بما فيه من مجالات للبحث تستنفد كل طاقات العقل دون اكتشاف كل حقائق هذا العالم.

يقول ابن خلدون؛ واتبع ما أمرك الشارع به في

اعتقادك وعملك فهو أحرص على سعادتك، واعلم بما ينفعك، لأنه من طور فوق إدراكك، ومن نطاق أوسع من عقلك، وليس ذلك بقادح في العقل ومداركه، بل العقل ميزان صحيح فأحكامه يقينية لا كذب فيها، غير أنك لا تستطيع أن تزن به أمور التوحيد والآخرة، وحقيقة النبوة، وحقائق الصفات الإلهية، وكل ما وراء طوره، فإن ذلك طمع في محال[1].

إن منهج البحث الإسلامي منهج عملي لا يذهب بعيداً وراء عالم الشهادة، ولا يفسح صدره لكل جهد عقلي لا يحقق خيراً للإنسان في عاجلته وآجلته، ولذا كانت بحوث الفلاسفة الميتافيزيقية شطحات وأوهاماً وظنوناً لم تثمر في عالم المعرفة الإنسانية سوى الحيرة والاضطراب الفكري، والمنهج الإسلامي بواقعيته يرفض هذا اللون من البحث؛ حماية للعقل من الغرور والادعاء، وتبديد طاقاته دون جدوى، حتى يظل أقدر على العطاء والقيام برسالته - على أحسن وجه - في العالم المنظور.

سادساً : مما لا خلاف عليه أن مهمة رسول الله ﷺ كانت مع التبليغ البيان ﴿...وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾[2]، وبيانه عليه الصلاة والسلام يشمل أقواله وأفعاله وتقريراته، ولذلك كانت دراسة

---

(١) مقدمة ابن خلدون، ص ٨٢٥، ط. بيروت.

(٢) الآية ٤٤ في سورة النحل.

حياة هذا الرسول الكريم الذي بعثه ربه رحمة للعالمين ضرورة علمية ـ فضلاً عن أنها ضرورة أخلاقية وتربوية ـ لمن أراد أن يبحث في العلوم الإسلامية، فالسيرة النبوية كانت ترجمة حية لتعاليم الإسلام وآدابه، ولا سبيل للبحث في علوم هذا الدين بغير الوقوف الواعي على معالم هذه السيرة.

يقول الله تعالى في كتابه العزيز: ﴿لَّقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ ٱللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُوا ٱللَّهَ وَٱلْيَوْمَ ٱلْآخِرَ وَذَكَرَ ٱللَّهَ كَثِيرًا﴾ (1).

وهذه الأسوة الحسنة عامة شاملة، أسوة في الأخلاق والعادات، والسلم والحرب، والجهاد والصبر، والسياسة والحكم والقضاء، أسوة لا تغفل عن أي جانب من جوانب حياة الرسول ﷺ، تلك الحياة التي كانت المثل الأعلى والنموذج الكامل في كل شيء، ولن نستطيع أن نتأسى برسولنا إلا إذا كنا على دراسة وافية بحياته، ودراسة دقيقة لأقواله وأفعاله وتقريراته.

وقد أورد الحاكم النيسابوري في كتابه «معرفة علوم الحديث» أن النوع الثامن والأربعين من هذه العلوم التي لا يستغنى عنها عالم هو معرفة مغازي رسول الله ﷺ وسراياه وبعوثه وكتبه إلى ملوك المشركين، وما يصح من ذلك وما يشذ، وما أبلى كل واحد من الصحابة في تلك الحروب، ومن ثبت بين يديه، ومن هرب ومن جبن عن القتال ومن

(1) الآية ٢١ في سورة الأحزاب.

كر، ومن تدين بنصرته ﷺ ومن نافق، وكيف قسم رسول الله ﷺ الغنائم، ومن زاد ومن نقص، وكيف جعل سلب القتيل بين الاثنين والثلاثة، وكيف أقام الحدود في الغلول[1].

ولكن لماذا قصر الحاكم تلك العلوم التي لا يستغنى عنها عالم على الحروب وآثارها؟ وكان الأخلق به أن يجعل معرفة حياة رسول الله ﷺ كلها أساس التحصيل لعلوم الحديث، وأساس الدراسة العلمية للعلوم الإسلامية.

ويذهب أحد المعاصرين إلى أن العمل بسنة رسول الله ﷺ هو عمل على حفظ كيان الإسلام، وعلى تقدمه، وأن ترك السنة هو انحلال الإسلام، لقد كانت السنة الهيكل الحديدي الذي قام عليه صرح الإسلام، وإنك إذا أزلت هيكل بناء ما أفيدهشك أن يتقوض ذلك البناء كأنه بيت من ورق؟.

ويحدد مفهوم السنة بقوله: إننا نستعمل هنا كلمة السنة بأوسع معانيها على أنها المثال الذي أقامه لنا الرسول من أعماله وأقواله. إن حياته العجيبة كانت تمثيلاً حيّاً، وتفسيراً لما جاء في القرآن الكريم، ولا يمكننا أن ننصف القرآن الكريم بأكثر من أن نتبع الذي قد بلغ الوحي.

ويختم هذا الباحث المعاصر الذي هداه الله إلى الإسلام ما كتبه في السنة بقوله: إن الإسلام ليس سبيلاً بين السبل، ولكنه السبيل، إن الرجل الذي جاء بهذه التعاليم ليس هادياً من الهداة، ولكنه الهادي، فاتباعه في كل ما فعل وما أمر اتباع للإسلام عينه، وأما إطراح سنته فهو إطراح لحقيقة

---

(١) أنظر: معرفة علوم الحديث، ص ٢٣٨، ط. بيروت.

الإسلام[1].

وهذا حق لا مراء فيه فالسنة النبوية بمفهومها الشامل هي التصور العملي للإسلام، والاعتصام بها هو اعتصام بحبل الله، وعدم العمل بها هو الخطوة الأولى لعدم العمل بالقرآن الكريم، والقرآن هو المصدر الأول للعلوم الإسلامية، والسنة خادمة لهذا المصدر بتوضيحها لمقاصده، وبيانها لما يحتاج من آياته إلى بيان، فكانت دراسة حياة الرسول ﷺ والوقوف على سنته دعامة أساسية من دعائم المنهج في البحث في علوم الإسلام.

سابعاً : إن صرح العلم الإنساني لم يستقل جيل واحد بتشييده وإنما تشترك كل الأجيال في بنائه، فكل جيل يضيف إلى ما قام به الجيل السابق لبنة ترفع ذلك الصرح درجة، ولن يستطيع أي جيل أن يضيف جديداً ما لم يعرف جهود الأجيال التي خلت قبله، فإذا عرف هذه الجهود فإن الإضافة العلمية لها تصبح امتداداً للنشاط الفكري الإنساني، وتطوراً بالمعرفة نحو آفاق لم تطرق بعد، أو كان نشاط البحث فيها متعثراً أو ضعيفاً فالمتقدم إذا غلط سدد المتأخر، والقديم إذا قصر تمم المحدث[2].

إن من السنن الماضية في كل معرفة إنسانية أن

---

(١) الإسلام على مفترق الطرق لمحمد أسد، ترجمة: د. عمر فروخ، ص ٨٧، ٨٨، ١١٠، ط. بيروت.

(٢) مناهج العلماء المسلمين في البحث العلمي، ص ٢١٨.

المتأخر يستعين بالمتقدم، وأن الإنسان لو رام من تلقاء نفسه أن يقف على قدميه في مجال العلم والمعرفة دون أن يعتمد في ذلك على جهود الذين كانوا قبله لكان أهلاً للسخرية منه، ولما استطاع أن يصل إلى شيء، فكل جديد في ميدان البحث العلمي يتمخض عن القديم، وهو غير مقطوع الصلة به، فالذي لا يتصل بالماضي حتى ينهض بالحاضر لن يأتي بجديد، أو يقدم ما يفيد، فكل باحث لن يكون فقيهاً بالحادث ما لم يكن عالماً بالماضي.

إن نهاية المتقدم بداية المتأخر، وهذا يعني أن استيعاب الباحث للآثار العلمية لمن سبقوه في ميدان تخصصه أمر لا جدال فيه، لكي يبدأ من حيث انتهوا، فقبل البدء في التاريخ، أو كتابته يجب أن نكون على علم به، يجب أن نكون قد قرأنا أحسن كتبه[1]، وقبل البدء في التفسير يجب أن نكون على علم بآثار السابقين فيه، وكذلك الفقه والحديث وعلم الكلام، وسائر العلوم النظرية وغيرها.

وهذا العلم بجهود السابقين لا يعني أن الباحث سيكون مكبلاً فكرياً بآراء غيره، ولكنه باطلاعه على تلك الجهود وفقهه لها يعرف مناهج السلف في البحث وآراءهم في العلم، فتكون هذه المعرفة زاداً ينتفع بها في حياته العلمية، يأخذ منها ويضيف إليها، ويتجنب

(١) أنظر: النقد التاريخي، ص ٥٤.

هفواتها، ويصحح أخطاءها، ويفسِّر غامضها، فتصبح لديه ملكة خاصة في البحث لا تزدري جهود الآخرين ولا تذوب فيها، تحترم كل نشاط فكري، وإن لم تطمئن إليه أو تأخذ به.

إن الإبداع الفكري في مختلف ميادين البحث العلمي يتميّز بعدة خصائص منها التفاعل مع أفكار الآخرين، وبدون هذا التفاعل، وعدم النظر في هذه الأفكار أو ازدرائها لا ينمو التفكير الإبداعي؛ لأنه فقد مادته الأساسية، وهي معرفة ما لدى الآخرين من آراء ونظريات معرفة يسودها الاستقلال في التفكير والحكم(١).

قال الفقيه الصوفي أحمد زروق(٢) في «قواعد التصوف»: العلماء مُصدَّقون فيما ينقلون؛ لأنه موكول لأمانتهم، مبحوث معهم فيما يقولون؛ لأنه نتيجة عقولهم، والعصمة غير ثابتة لهم، فلزم التبصر، طلباً للحق والتحقيق، لا اعتراضاً على القائل والناقل، ثم إن أتى المتأخر بما لم يسبق إليه فهو على رتبته، ولا يلزمه القدح في المتقدم، ولا إساءة الأدب، لأن ما ثبت من

---

(١) أنظر: آفاق جديدة في دراسة الإبداع، ص ٨٤.

(٢) ولد أحمد زروق سنة ٨٤٦هـ بفاس، وطلب العلم فيها، وقد رحل إلى بعض الأقطار العربية؛ طلباً للعلم، ترك نحو ثمانين مؤلفاً في التصوف والفقه والحديث والتفسير، وغير هذا، توفي بمدينة مصراته ـ وهي إحدى المدن الليبية الواقعة على ساحل البحر المتوسط ـ سنة ٨٩٩ ودفن بها، وقبره فيها مشهور. (وانظر: أحمد الزروق والزروقية، للدكتور علي فهمي خشيم).

عدالة المتقدم قاض برجوعه للحق عند بيانه لو سمعه[1].

ويقول الإمام محمد عبده: «على طالب العلم أن يسترشد بمن تقدمه سواء أكانوا أحياء أم أمواتاً، ولكن عليه أن يستعمل فكره فيما يؤثر عنهم فإن وجده صحيحاً أخذ به، وإن وجده فاسداً تركه، وحينئذ يكون ممن قال الله تعالى فيهم ﴿فَبَشِّرْ عِبَادِ * ٱلَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ ٱلْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُۥٓ...﴾[2] وإلا فهو كالحيوان، والكلام كاللجام له، أو الزمام يمنع به عن كل ما يريد صاحب الكلام منعه، وينقاد إلى حيث يشاء المتكلم أن ينقاد إليه من غير عقل ولا فهم»[3].

فالباحث عليه أن يسترشد بمن تقدمه بفكر ناقد وعقل واع، وشخصية مستقلة، ولا يجعل للمتقدم؛ بسبب سبقه في الزمن سلطاناً عليه، يمنعه من مخالفته، أو معارضته.

والعلوم الإسلامية تمثّل جهوداً رائعة في سبيل البحث والمعرفة، وهذه الجهود تعكس ثقافة الأجيال التي تضافرت في هذا المضمار، فحققت هذا التراث العلمي الذي تفخر به الثقافة الإسلامية. وإذا أردنا أن نضيف إلى هذه الجهود ما ينمي تلك العلوم ويطورها، ويجعلها غير معزولة عن الحياة فإن الاطلاع العلمي على تراث تلك الأجيال ضرورة منهجية وعلمية؛ لأن

---

(١) قواعد التصوف، ص ٢٢، نشر مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة.
(٢) الآية ١٧، ١٨ في سورة الزمر.
(٣) قواعد التحديث، للقاسمي، ص ٣٦٣، ط. ثالثة.

العلاقة بين السابق واللاحق في البحث في العلوم الإسلامية علاقة تلاحم وامتداد، لا علاقة صراع وتضاد.

إن العلم حلقات متصلة، والبدء فيه من فراغ أمر غير مستطاع إن لم يكن مستحيلاً.

ثامناً : إذا كان الباحث أو العالم في الإسلام لا يحل له أن يكتم علماً يعرفه فإنه إذا سئل عما لا يعرفه فإن فرضا عليه أن يجهر بأنه لا يدري شيئاً عما سئل عنه. وإذا عكف على مشكلة علمية يبحثها، ثم عجز عن الوصول إلى نتيجة يطمئن إليها، ويعتقد أنها موافقة للحق ومجانبة للخطأ فإن فرضا عليه أيضاً أن يعلن عن عجزه، وعدم قدرته على دراسة تلك المشكلة، وهذا الموقف الصادق مع النفس والضمير، والذي يقدر الأمانة العلمية حق قدرها هو آية العالم الذي يوثق بقوله، ويعول على رأيه، ولا يتغيا من وراء بحثه سوى نصرة الحق، ولا يعنيه إن أشاد الناس باسمه، أو اخملوا ذكره.

وهذا المبدأ «مبدأ لا أدري» من أعز ما يقدمه الإسلام إلى المنهج العلمي[1]، يقول الله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ ۚ إِنَّ ٱلسَّمْعَ وَٱلْبَصَرَ وَٱلْفُؤَادَ كُلُّ أُو۟لَٰٓئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْـُٔولًا﴾[2].

(١) أنظر: القرآن وقضايا الإنسان، للدكتورة عائشة عبد الرحمن، ص ٤٣٣.

(٢) الآية ٣٦ في سورة الإسراء، وتجدر الإشارة إلى أن كلمة «ما» في الآية أداة عموم، فهي تشمل كل شيء، حتى الإيمان بالله وكتبه ورسله (وانظر: مجلة العربي، العدد ٢٤٠، ص ٣٥).

هذه الآية الكريمة تقيم منهجاً كاملاً للقلب والعقل يشمل المنهج العلمي الذي عرفته البشرية حديثاً جداً، ويضيف إليها استقامة القلب ومراقبة الله، ميزة الإسلام على المناهج العقلية الجافة.

إن التثبت من كل خبر، ومن كل ظاهرة، من كل حركة قبل الحكم عليها هو دعوة القرآن الكريم، ومنهج الإسلام الدقيق، ومتى استقام القلب والعقل على هذا المنهج لم يبق مجال للوهم والخرافة في عالم العقيدة، ولم يبق مجال للظن والشبهة في عالم الحكم والقضاء والتعامل، ولم يبق مجال للأحكام السطحية والفروض الوهمية في عالم البحوث والتجارب والعلوم[1].

وأورد ابن عبد البر في كتابه القيّم «جامع بيان العلم وفضله وما ينبغي في روايته وحمله» في باب ما يلزم[2] العالم إذا سئل عما لا يدريه من وجوه العلم، كثيراً من الآثار التي تدل في مجموعها على أن العالم يجب عليه أن يقف عند حد ما يعلمه، وأن يكل علم ما لا يعلمه إلى الله، وأن عليه أن يُورِّث تلامذته وجلساءه قول: «لا أدري» فكل باحث أو عالم إذا أخطأ هذا القول أصيبت مقاتله؛ لأنه إذا سئل عما لا يدريه فإما أن يكذب وهو من أكبر الكبائر، أو يرجم بالظن، وهو محظور في الإسلام، فلم يبق إلا أن يعترف بعدم علمه فإن لم يعترف وكذب أو رجم بالظن، فقد قال على الله

(١) في ظلال القرآن للأستاذ سيد قطب، ج١٥، ص ٣٤.
(٢) ج٢، ص ٤٩.

ورسوله ما لا يعلم، وكفى بذلك إثماً يورده موارد التهلكة.

روى أن سعيد بن جبير سئل عن شيء، فقال: لا أعلم، ثم قال: ويل للذي يقول لما لا يعلم: إني أعلم.

وروي عن عقبة بن مسلم قال: صحبت ابن عمر أربعة وثلاثين شهراً، فكان كثيراً ما يسأل فيقول: لا أدري، ثم يلتفت إليّ فيقول: أتدري ما يريد هؤلاء، يريدون أن يجعلوا ظهورنا جسراً إلى جهنم[1].

إن مبدأ «لا أدري» في منهج البحث الإسلامي هو في جوهره مبدأ الأمانة والصدق والتواضع والشجاعة الأدبية والمسؤولية العلمية في المناهج الوضعية الحديثة، ولكن يضاف إلى المنهج الإسلامي استقامة القلب، ومراقبة الله، وهذا ما لا تعرفه تلك المناهج العقلية الجافة، ولعل هذا مناط شقاء الإنسانية في ظلها على الرغم من آثارها الحضارية الباهرة.

على أن ذلك المبدأ يرشد إلى أن العالم لا يعد عالماً بكثرة علمه، وإنما يعد عالماً بمقدار أمانته وصدقه، وحرصه على أن يبرأ من شوائب الغرور والزهو والادعاء، وحرصه كذلك على سماحته وسعة صدره، وإصغائه لكل رأي وإن خالفه فهو لا يضيق ذرعاً بمن يجادله، أو يستدرك عليه ما يكون قد فاته مما لا يدريه[2].

تاسعاً : إن دراسة لغة النص الذي تستنبط منه الأحكام دراسة دقيقة تتجاوز المعرفة المعجمية إلى دراسة قواعده

(١) جامع بيان العلم وفضله، ج٢، ص ٥٤.

(٢) أنظر: مقدمة في المنهج، ص ١٥٤.

وخصائصه، وأوجه بيانه وآثار البلغاء فيه وتطور دلالاته شرط لا بد منه لمن يتصدى للبحث العلمي، ومن ثم كانت دراسة اللغة العربية قاسماً مشتركاً مشروطاً لمن يبحث في العلوم الإسلامية، فالمصدر الأول لهذه العلوم، وهو القرآن الكريم بلسان عربي مبين، ولهذا كانت الشريعة عربية، ولا يقدر على البحث في علومها إلا من اتقن اللغة العربية، وتذوق أدبها، وبلغ درجة الاجتهاد فيها.

يقول الإمام الشاطبي: إذا كانت الشريعة عربية فلا يفهمها حق الفهم إلا من فهم اللغة العربية حق الفهم؛ لأنهما سيان في النمط ما عدا وجوه الإعجاز، فإذا فرضنا مبتدئاً في فهم العربية فهو مبتدئ في فهم الشريعة، أو متوسطاً فهو متوسط في فهم الشريعة، والمتوسط لم يبلغ درجة النهاية، فإذا انتهى إلى درجة الغاية في العربية كان كذلك في الشريعة، فكان فهمه فيها حجة[١].

ويرى الإمام الغزالي أن المجتهد في الشريعة يجب أن يعرف من العربية القدر الذي يفهم به خطاب العرب وعادتهم في الاستعمال إلى حد يميز بين صريح الكلام وظاهره ومجمله وحقيقته ومجازه، وعامه وخاصه ومحكمه ومتشابهه ومطلقه ومقيده، ونصه وفحواه،

(١) الموافقات، ج٤، ص ٦٠.

ولحنه ومفهومه[1].

والإمام الغزالي بهذا الرأي يشترط العلم الدقيق بالعربية، والتبحر في علومها حتى يصل في علمه بها إلى درجة الاجتهاد فيها، وإلى درجة أن يضاهي في فهمها العربي الأصيل.

ويحدد ابن خلدون علوم اللسان العربي بأنها اللغة والنحو والبيان والأدب ثم يقول: ومعرفتها ضرورية على أهل الشريعة؛ إذ مأخذ الأحكام الشرعية كلها من الكتاب والسنة، هي بلغة العرب ونقلتهما من الصحابة والتابعين عرب، وشرح مشكلاتها من لغتهم، فلا بد من معرفة العلوم المتعلقة بهذا اللسان لمن أراد علم الشريعة[2].

ومن شروط دراسة العربية وبلوغ النهاية فيها دراسة دلالات الألفاظ وتطورها، فهذه الدلالات لا تثبت على معنى واحد غالباً من عصر إلى عصر، ومن بيئة إلى أخرى، فعلى الباحث أن يعرف أولاً دلالات الألفاظ في عصر النبوة، ثم عليه بعد هذا أن يعرف هذه الدلالات عبر عصور التاريخ، وفي المواطن المختلفة، حتى يكون على دراسة بما يسمى بالعرف اللغوي، وبذلك لا يخطئ في استنباط الأحكام أو تطبيقها، ويستطيع أن يفسر كثيراً من الاختلافات بين العلماء، إذ مردها أحياناً إلى اختلاف الدلالات وليس إلى اختلاف الأصول، فمفهوم

(١) أنظر: المستصفى، ج٢، ص ٣٥٢.
(٢) المقدمة، ص ١٠٥٥.

الاستحسان لدى الإمام أبي حنيفة الذي يأخذ به في الاجتهاد غير مفهومه لدى الإمام الشافعي الذي رفض الاستحسان، وقال عنه قولته المشهورة: من استحسن فقد شرع.

ويتحدث ابن تيمية في كتابه «رفع الملام» عن «الأئمة الأعلام»[1] عن أسباب الاختلافات بين العلماء، فيذكر في السبب السادس عدم معرفة العالم أو الباحث بدلالة اللفظ، إما بسبب غرابته فيختلف في تفسيره، وإما لكون معناه في لغة العالم وعرفه غير معناه في لغة النص الذي ورد فيه، فيحمله على ما يفهمه في لغته وعرفه، بناء على أن الأصل بقاء اللغة، وإما لكون اللفظ مشتركاً أو مجملاً، متردداً بين حقيقة ومجاز، فيحمله العالم على الأقرب عنده، وإن كان المراد هو الآخر. ويشير ابن تيمية إلى أن دلالة الأقوال متسعة جداً، تتفاوت الناس في أدائها، وفهم وجوه الكلام بحسب ما يمنح الله عباده من مواهب، وختم هذا السبب بقوله: وهذا باب واسع جداً لا يحيط به إلا الله، وقد يغلط الرجل فيفهم من الكلام ما لا تحتمله اللغة العربية التي بعث الرسول ﷺ بها.

وخلاصة القول إن دراسة النص الشرعي تحتاج إلى فقه بعلوم اللسان العربي، وبدون هذا الفقه الذي يشمل دراسة القواعد والأصول اللغوية، والآثار الأدبية، ووجوه البيان ودلالات الألفاظ وتطورها، فإن الباحث في العلوم الإسلامية لن يقدر على استنباط الأحكام، أو تفسير النصوص تفسيراً صحيحاً.

(١) ص ١٣، نشر المكتبة العلمية بالمدينة المنورة.

إن علوم اللسان العربي نشأت في تاريخ الفكر الإسلامي لغاية واحدة، هي إجادة العربية والتمكن منها حتى يستطيع المسلم أن يفهم ويستوعب ما يقرأ أو يدرس من آيات الله، وأحاديث نبيه ﷺ، وما خطته أقلام الأعلام من المجتهدين في شتى العلوم والدراسات، فما لم يكن المسلم قد بلغ النهاية في دراسة العربية فإنه لن يبلغ النهاية في البحث في العلوم الإسلامية، ورحم الله السلف الصالح من العلماء، فقد كانوا أئمة في اللغة، وأئمة في البحث العلمي الأصيل.

عاشراً : وأما الدعامة الأخيرة فهي إخلاص النية لله، وأن يكون العالم أول من يعمل بعلمه، وهذه الدعامة تمثل السياج الواقي للباحث في العلوم الإسلامية، يقيه فتنة الابتلاء في هذه الحياة الدنيا، فليست له غاية من علمه سوى طلب الحق وحده، إنه أسمى ما تطمح إليه نفسه، ويخلص له قلبه وفكره، لا يعرف لإنسان قدراً إذا كان ينأى عن الحق ويحرص على الباطل، فالحق لديه أغلى من كل شيء، ولا يرضى بسواه بديلاً.

روي عن الإمام مالك أنه قال: الحكمة والعلم نور يهدي به الله من يشاء، وليس بكثرة المسائل، ولكن عليه علامة ظاهرة، وهو التجافي عن دار الغرور، والإنابة إلى دار الخلود، وذلك عبارة عن العمل بالعلم من غير مخالفة، وبالله التوفيق[1].

---

(١) قواعد التحديث، ص ٣٩٩.

وجاء عن الإمام البغوي: ومما يشترط في المجتهد أن يكون مجانباً للأهواء والبدع، مدرعاً بالورع، محترزاً عن الكبائر غير مصر على الصغائر[1].

ومما قاله الإمام مالك، وجاء عن الإمام البغوي يدل على أن الباحث أو المجتهد لا بد أن يكون ذا خلق ديني، لأن هذا الخلق هو الذي يمنع المرء أن يفرق بين العلم والعمل، أو بين النظرية والتطبيق، كما يمنعه أيضاً أن يتكلف ما لا يحسن، وأن يقول ما لا يعلم، وأن يدلس فيما يروي، وهو يمنعه كذلك أن يشتري بآيات الله وأيمانه ثمناً قليلاً من الثناء الخادع والمجد الزائف، والعلو الكاذب، وهو الذي يعصمه عن إرادة النصر بالباطل، والاستعانة بحزب الشيطان على معصية الرحمن، وهو الذي يصونه عن مظاهر اللجلجة والذبذبة، والتمسك بالخطأ حيناً ثم الرجوع عنه ثم الرجوع إليه، كالذي استهوته الشياطين في الأرض، حيران له أصحاب يدعونه إلى الهدى ائتنا، قل إن هدى الله هو الهدى، وأمرنا لنسلم لرب العالمين[2].

وقال الإمام الشاطبي في المقدمة السابعة من كتابه الموافقات: «كل علم شرعي فمطلب الشارع له إنما يكون من حيث هو وسيلة إلى التعبد به لله تعالى، لا من جهة أخرى فإن ظهر فيه اتباع جهة أخرى

(١) مجلة «رسالة الإسلام» السنة السابعة، ص ٢٢٩.

(٢) المصدر السابق.

فبالتبع،.. ثم قال في المقدمة الثامنة: العلم الذي هو العلم المعتبر شرعاً؛ أعني الذي مدح الله ورسوله أهله على الإطلاق هو العلم الباعث على العمل الذي لا يخلي صاحبه جارياً مع هواه كيفما كان، بل هو المقيد لصاحبه بمقتضاه الحامل له على قوانينه طوعاً أو كرهاً.

وعقد ابن عبد البر في كتابه السالف الذكر[1] فصلاً للكلام في ذم العلماء الذين لا يعملون بعلمهم، والذين يطلبون من وراء ما يعلمون الاستعلاء والمباهاة والمماراة، والتكالب على حطام هذه الحياة الدنيا، مؤكداً بما أورده من آثار وأخبار أن العلم إذا انحرف عن طريق الله كان فتنة للناس، وكان مصدر شر لا وسيلة خشية وخير.

تلك في إجمال أهم دعائم المنهج في العلوم الإسلامية، وهي تكاد تكون دعائم عامة للمنهج العلمي مهما تتعدد أنواع البحوث من وجهة النظر الإسلامية، إنها دعائم الإيمان بالوحي الإلهي مصدراً للمعرفة الإنسانية، والتكامل بين العلوم، وفقه مقاصد الشريعة وأحوال الزمان والمكان، والبحث في القضايا الظنية دون القطعية، وفي عالم المشاهدة دون عالم الغيب، ودراسة حياة رسول الله ﷺ، ومعرفة جهود السابقين في مجال التخصص، والشجاعة الأدبية والتواضع العلمي، ودراسة اللغة العربية دراسة دقيقة، وأخيراً إخلاص النية لله، والجمع بين النظرية والتطبيق، أو العلم والعمل.

(١) ج١، ص ٥١.

وهذه الدعائم قد تبدو عزيزة المنال، ولا يتيسر الالتزام بها والدين قام على اليسر، ونفي الضيق والحرج، غير أن مهمة الباحث في العلوم الإسلامية جد خطيرة، إنه موقع عن رب العالمين؛ لأنه إن قال في أمر بأنه حلال أو حرام فكأنه قال: إن الله أحل هذا الأمر أو حرمه، ومن ذا الذي يستطيع أن يتوسد هذا المنصب الخطير إلا إذا كان كفئاً له محصلاً لأدواته.

وإذا كان القانون يعاقب من يمارس مهنة الطب مثلاً دون أن يكون قد اجتاز مرحلة علمية خاصة، وامتحاناً يثبت أهليته للقيام بهذا العمل فإن البحث في العلوم الإسلامية أجلّ خطراً من ممارسة مهنة الطب دون مؤهل علمي؛ فحماية العقائد والمبادئ من الجهلاء والأدعياء لا تقل أهمية وخطورة عن حماية صحة الناس وأرواحهم من أدعياء الطب، ولذلك كانت تلك الدعائم وغيرها من الشروط التي تواضع عليها العلماء في الباحث أو المجتهد في العلوم الإسلامية أموراً طبيعية وليست تعسفية، إن العقل والإنصاف يقضي بها، فمن توافرت فيه كان أهلاً للبحث في هذه العلوم، ومن لم تتوافر فيه حيل بينه وبين القول في دين الله بلا علم أو دراية.

وإذا كانت هذه الدعائم أساساً مشتركاً للبحث في العلوم الإسلامية فإن لكل منها مع ذلك منهجه الخاص، وإن تداخلت هذه المناهج، أو تشابهت في بعض الخصائص والسمات.

ويقتضي الحديث في منهج كل علم من هذه العلوم التوطئة له بالإشارة إلى نشأة العلم، ومنهج السلف في التأليف فيه وتناول قضاياه، ودراسة مشكلاته.

على أن الالتزام بالمنهج في تلك العلوم لا يلغي الذاتية في البحث، فمهما يحاول الباحث أن يتجرد من ميوله الفكرية، وأن يطبق قواعد المنهج تطبيقاً حرفياً فإن ثقافته الخاصة ـ على الرغم منه ـ تترك بصماتها على عمله العلمي، كما أن ظروف بيئته سيكون لها انعكاساتها على هذا العمل أيضاً، ومع هذا يعصم الالتزام بالمنهج من سيطرة الأهواء المذهبية والثقافة الخاصة، والانحراف بالعمل العلمي عن غايته ورسالته، وتصبح الذاتية في دائرة لا تطغى على الجوهر، أو الأهداف الأساسية، بل قد تكون مجالاً لتألق القدرات الخاصة، وتنافسها المحمود في إطار الدعائم والضوابط المنهجية للبحث العلمي.



الفصل الأول

منهج البحث في التفسير

لم ينل كتاب على ظهر الأرض من العناية به، والإقبال على حفظه، والاهتمام بشرحه، والتأليف في علومه مثل القرآن الكريم، ولا غرو فهذا الكتاب المعجز، والذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه كما يقول عنه الإمام الشاطبي: إن الكتاب قد تقرر أنه كلية الشريعة، وعمود الملة، وينبوع الحكمة، وآية الرسالة، ونور الأبصار والبصائر، وأنه لا طريق إلى الله سواه، ولا نجاة بغيره، ولا تمسك بشيء يخالفه»[١].

ويكفي دلالة على مبلغ عناية المسلمين بالقرآن أن التراث العلمي الذي تفخر به المكتبة الإسلامية، والذي غيّر مجرى الحضارة الإنسانية هو ثمرة طبيعية لجهود رائعة بذلت في سبيل خدمة القرآن، وفهم معانيه.

وفضلاً عن هذا خص المسلمون القرآن بدراسات وعلوم مختلفة عرفت بالعلوم القرآنية، وعلى رأسها علم التفسير.

والمقصود من علم التفسير هو تدبر القرآن وتفهم معانيه ومقاصده، ثم تحقيقها في سلوك الإنسان، ومن لم يفعل ذلك وكانت صلته بكتاب الله مقصورة على مجرد التلاوة، أو تفهم المعاني دون عمل، فقد ضل ضلالاً بعيداً، وكان القرآن حجة عليه

---

(١) الموافقات، ج٣، ص ٢٠٠.

يوم الدين.

التفسير والتأويل:

وردت كلمة تفسير في الكتاب العزيز مرة واحدة في قوله تعالى: ﴿وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا﴾ (١) والكلمة بمشتقاتها اللغوية تدور حول معنى الكشف والبيان، فالتفسير إذن هو الكشف عن المعاني القرآنية أو بيانها وإيضاحها.

كذلك وردت كلمة تأويل في مقام الكشف عن المعاني القرآنية في القرآن الكريم سبع عشرة مرة، وهي مرادفة لكلمة التفسير في أشهر معانيها اللغوية، قال صاحب القاموس: أوّل الكتاب تأويلاً وتأوله: دبره وقدره وفسره، ولكن يلاحظ إن أغلب ورود كلمة التأويل في القرآن جاء في مقام يحتاج الكشف عن المعنى فيه إلى دقة فهم، ونفاذ بصر وسعة ثقافة كالآيات المتشابهات، وتلك التي تتحدث عن الأحلام أو المصير المجهول(٢)، ونحو هذا: ﴿وَقَالَ الْمَلِكُ إِنِّي أَرَى سَبْعَ بَقَرَاتٍ سِمَانٍ يَأْكُلُهُنَّ سَبْعٌ عِجَافٌ وَسَبْعَ سُنْبُلَاتٍ خُضْرٍ وَأُخَرَ يَابِسَاتٍ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ أَفْتُونِي فِي رُؤْيَايَ إِن كُنتُمْ لِلرُّؤْيَا تَعْبُرُونَ * قَالُوا أَضْغَاثُ أَحْلَامٍ وَمَا نَحْنُ بِتَأْوِيلِ الْأَحْلَامِ بِعَالِمِينَ﴾(٣).

فالتأويل إذن يكاد ينصرف إلى بيان المعاني المستنبطة من النص الكريم بشرط ألا يجافي التأويل منطق اللغة ودلالة ألفاظها،

---

(١) الآية ٣٣ في سورة الفرقان.

(٢) أنظر: دراسات في القرآن الكريم، للدكتور السيد أحمد خليل، ط. بيروت.

(٣) الآية ٤٣، ٤٤ في سورة يوسف.

على حين يتعلق التفسير بكشف المعاني المباشرة من النص دون صرف له إلى ما يمكن أن يحتمله من معنى.

ومن المفسرين من رأى أن التأويل والتفسير مترادفان، وأن النسبة بينهما هي التساوي، وليست العموم والخصوص، فالتفسير أعم من التأويل، أو المخالفة حيث كان التفسير هو القطع بأن مراد الله كذا، والتأويل هو ترجيح أحد المحتملات بدون قطع[1].

وشاع استعمال كلمتي التفسير والتأويل بمعنى واحد عند المتقدمين من المفسرين، فقد روى عن مجاهد، وهو تابعي مكي وكان أعلم الناس بالتفسير. «إن العلماء يعلمون تأويله»[2] يعني القرآن.

والإمام الطبري في تفسيره يردد مثل هذه العبارات: القول في تأويل قوله تعالى كذا... واختلف أهل التأويل في هذه الآية.

تاريخ التفسير ومناهجه:

كان العرب الذين نزل القرآن بلغتهم يفهمون القرآن بوجه عام، ومع هذا اشتمل القرآن على بعض الإشارات والكلمات التي لم يفهمها كثير من العرب؛ لا لأنها كانت خارجة عن لغتهم، ولكن لأن الإسلام أكسبها من المعاني والمفاهيم ما لم يكن مألوفاً في عصر ما قبل الإسلام، ومن هنا دعت الحاجة إلى التفسير والتبيين.

وكان أول مفسر للقرآن الكريم هو الرسول ﷺ، فسره بسنته

---

(١) مناهل العرفان في علوم القرآن، للشيخ محمد عبد العظيم الزرقاني، ج١، ص ٤٧٣، ط. ثالثة، القاهرة.

(٢) المصدر السابق.

القولية والعملية والتقريرية، فلم تكن مهمة الرسول الكريم مقصورة على التبليغ، وإنما كانت مع هذا البيان ﴿...وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾[1] ولذا كان علم التفسير في أول أمره جزءاً من الحديث النبوي، وقد تضمنت بعض كتب السنة كالموطأ والبخاري، ومسلم أبواباً بعنوان «كتاب التفسير».

وكان التفسير النبوي للقرآن هو ما أطلق عليه فيما بعد التفسير بالمأثور، وظل هو السائد في عصر الصحابة والتابعين وتابعيهم، وكان مرد ذلك إلى تحرج المسلمين في القول في القرآن بالرأي؛ لأن هذا يعني القطع بأن الله تبارك وتعالى عنى بالآية ما ذهب إليه الصحابي أو التابعي، وهو أمر لا سبيل إليه إلا عن طريق الرواية عن صاحب الرسالة.

وفي عصر التابعين تعددت المدارس التفسيرية في العواصم الإسلامية، غير أنها مع تعددها وكثرة علمائها لم تخرج عن منهج الرواية والأثر.

وجاء عصر تابعي التابعين فظهر فيه عدد كثير من المفسرين، ونسبت إلى بعضهم تفاسير ألفوها، ولم يخرج مفسرو هذا العصر أيضاً عن منهج الأثر.

وقد شهد هذا العصر بداية رحلة التدوين الفقهي في مدرسة الكوفة أولاً. ثم في مدرسة المدينة، وكانت هذه البداية في التدوين الفقهي بداية لتدوين التفسير، وغيره من العلوم الإسلامية.

---

(١) الآية ٤٤ في سورة النحل.

لقد كان التفسير في القرنين الأول والثاني يعتمد على الرواية والأثر بوجه عام، وكان المفسرون يتحرجون من القول في القرآن بالاجتهاد والرأي، مخافة الوقوع في الخطأ، وكانوا إلى جانب اعتمادهم على الأثر يهتمون بالتفسير اللغوي، ولم يفسروا القرآن كله في القرن الأول. وفي القرن الثاني عزيت بعض التفاسير الموجزة إلى بعض العلماء، كذلك ألفت في هذا القرن كتب لغوية محضة عن القرآن، وهي تعد امتداداً متطوراً لما كان في القرن الأول من اهتمام بالتفسير اللغوي، وقد حملت هذه الكتب عناوين مثل: غريب القرآن، ومعاني القرآن، ومشكل القرآن ومجاز القرآن، بيد أن أكثر هذه الكتب قد ضاع، شأنها في هذا شأن غيرها من كتب التراث العربي في الميادين الأخرى، ومع هذا وصل إلينا من تلك الكتب كتابان مهمان هما: مجاز القرآن لأبي عبيدة (ت: ٢١٠هـ)، ومعاني القرآن للفراء (ت: ٢٠٧هـ) وكان لهذين الكتابين تأثير كبير فيما ألف بعد ذلك من كتب في هذا المجال[١].

وآلت آثار الصحابة والتابعين وتابعيهم في التفسير إلى ابن جرير الطبري (ت: ٣١٠هـ) الذي يعد بحق إمام المفسرين جميعاً، وكلهم عالة عليه، لقد ضم تفسيره الكبير بإسناد دقيق كل مادة التفسير المهمة السابقة عليه تقريباً، وهو أول تفسير بالمأثور صحيح النسبة إلى مؤلفه وصل إلينا[٢]. وظهر بعد الإمام الطبري التفسير بالرأي، وهو لا ينصرف إلى القول في القرآن بالهوى أو التشهي

---

(١) أنظر: تاريخ التراث العربي، للدكتور فؤاد سزكين، المجلد الأول، ص ١٩٧، الترجمة العربية.

(٢) المصدر السابق.

وعدم العلم بأصول التفسير؛ فقد أفاض العلماء في الحديث عن الرأي المقبول والمذموم في التفسير، ومنعوا أن يقول أحد في القرآن إلا عن بينة وبرهان[1]، فهذا القرآن كلام الله، وهو بلسان عربي مبين، وينبغي لمن يتصدى لشرحه والاجتهاد في فهمه أن تتحقق فيه الشروط التي أطبقت عليها كلمة العلماء في المفسر الجدير بهذا الوصف.

ويذهب بعض المعاصرين إلى أن التفسير بالرأي لكي يكون مقبولاً ينبغي أن تتوافر فيمن يقدم عليه ما يلي:

أولاً : العلم باللغة العربية علماً سليماً، لكي يدرك معاني التصريف البياني في القرآن.

ثانياً : ألا يخالف المأثور عن النبي ﷺ؛ إذ يكون مخالفاً للمبين الأول للقرآن وهو النبي ﷺ.

ثالثاً : ألا يتعصب لفكرة أو مذهب، ويخضع القرآن لما يتعصب له، فيكون تفسيره خالياً من الهوى[2].

على أن التفسير بالرواية لم يتوقف بعد ظهور التفسير بالدراية، فقد ظل مواكباً له، وعرف تراثنا العلمي المجيد مؤلفات كثيرة تقتصر على الأثر في شرح النص المقدس.

وهذا التفسير أو ذاك تأثر بالتطورات الاجتماعية والثقافية في العصور الإسلامية المختلفة، كما تأثر بشخصية المفسر وثقافته

---

(١) أنظر: الموافقات، ج٣، ص ٢٥٤ ـ ٢٥٧.

(٢) القرآن المعجزة الكبرى، للشيخ محمد أبو زهرة، ص ٦٠٨، ط. أولى، القاهرة.

الذاتية، وإن كان الأثر الشخصي في التفسير الأثري أقل وضوحاً منه في التفسير العقلي، فالمفسر بالرواية قد يرجح بين الآثار؛ طوعاً لما تمليه عليه ثقافته وميوله الفكرية، ومن هنا يتلون هذا التفسير بشخصية المفسر، ومعارفه العقلية، ولعل كثرة الإسرائيليات في التفسير المروي مردها إلى ولوع بعض علماء هذا التفسير بأخبار الخلق، ونشأة الوجود[1]، وتفصيل الأحداث الكبرى في تاريخ الإنسانية، بالإضافة إلى قلة معرفتهم بهذه الأخبار، واعتمادهم في معرفتها على أهل الكتاب، وهؤلاء خلطوا بين الأخبار الصحيحة والموضوعة، بدافع من حقدهم على الإسلام ومقاومتهم له، وكانوا من ثم يحرصون أبلغ الحرص على إذاعة ما يبلبل الأفكار، ويثير الشبهات، ويشغل الأمة بقضايا لا تمت إلى جوهر دينها ومقومات شريعتها بصلة وثيقة..

ويبدو أثر الثقافة الخاصة للمفسر في التفسير العقلي واضحاً في هذا التراث العلمي الذي خلفوه لنا، فهو متعدد المناهج والاتجاهات والمنازع، لتعدد الثقافات والمذاهب والنحل.

إن من كان من علماء هذا التفسير مبرزاً في الفقه كالجصاص وابن العربي والقرطبي اهتم في تفسيره ببيان الأحكام، وتقرير الأدلة للفروع الفقهية، والرد على المخالفين.

ومن كان مبرزاً في العلوم العقلية كالفخر الرازي ملأ تفسيره باستعراض أقوال الحكماء والفلاسفة، وشبههم والرد عليها.

ومن غلبت عليه الدراسات النحوية كالزجاج وأبي حيان اهتم

---

(١) أنظر: مقدمة ابن خلدون، ص ٧٨٦.

أعظم الاهتمام بالإعراب ووجوهه، ونقل قواعد النحو وفروعها.

ومن كان له منزع كلامي خاص كالزمخشري اهتم في تفسيره بتأويل الآيات، وفق ما يتمشى مع مذهبه وما يؤمن به، وإن كان الزمخشري لثقافته البلاغية الواسعة العميقة عرض في تفسيره لعلمي المعاني والبيان؛ تحقيقاً لوجوه إعجاز القرآن. وكان لهذا الجانب البلاغي في الكشاف أثره في مكانة هذا التفسير وذيوعه، على الرغم مما احتوى عليه من آراء اعتزالية كثيرة.

أما الإشاريون وأرباب التصوف فتهمهم ناحية الترغيب والترهيب والزهد، فيفسرون القرآن بما يوافق مشاربهم وأذواقهم، وإن جنح بعضهم إلى الإغراق في عالم من الشطحات والتصورات التي يجافي منطق اللغة، وتجعل من القرآن رموزاً لمعان لا يدركها غير أصحاب المقامات والمنازل لديهم. وهذا اتجاه في تفسير كلام الله ينأى به عن دلالة نظمه العربي المبين، وتضيع معه أحكام الشريعة وتكاليفها، فهو تفسير متطرف مردود، نفر منه القدماء واستقبحوه.

وعلى الإجمال نرى كل نابعة في فن أو داعية إلى مذهب أو فكرة يجتهد في تفسير الآيات بما يوافق فنه، ويلائم مشربه، ويناصر مذهبه، ولو كان بعيداً كل البعد عن المقصد الذي نزل من أجله القرآن[1].

ومع تشعّب التفسير الاجتهادي وتأثره الواضح بثقافة المفسر الغالبة فإنه لم يهمل الأثر والرواية، بل اعتمد عليها فيما يجب أن

(١) أنظر: مناهل العرفان، ج١، ص ٥٠٠.

يعتمد وبخاصة في تفسير آيات الأحكام، وهو لم يظهر طفرة بعد الطبري، وإنما كانت له بذوره منذ عصر الصحابة، فلما كثرت الفتوحات، وآمنت شعوب مختلفة الثقافات والعادات بالإسلام، وحدثت الخلافات السياسية، وما نجم عنها من فرق كلامية حاولت أن تتلمس في بعض آيات القرآن ما يدعم وجهة نظرها، ولما نشأت المذاهب الفقهية، واختلف الفقهاء في كثير من الفروع اجتهد بعض المفسرين في أن يستنبط من الآية ما يوافق مذهبه، وكانت الترجمة وما أدت إليه من حركة فكرية لها آثارها السلبية والإيجابية في الثقافة الإسلامية ـ لما حدث كل هذا وغيره من الظروف والعوامل التي وجهت المسلمين نحو التوسع في التفسير الاجتهادي أخذ هذا التفسير يتطور وينمو ويتشعب ويكثر التأليف فيه حتى غلب من حيث الكم التفسير الأثري.

وإذا كان التفسير العقلي لا يستغني عن الأثر فإن التفسير النقلي لا يستغني عن إعمال العقل والفكر، فهو يدرس الأسانيد، ويرجح بين المرويات، ويؤثر معنى على آخر ونحو هذا، ولكن دائرة العقل في هذا التفسير أضيق منها في التفسير بالرأي، كما أن دائرة الرواية في هذا التفسير أضيق منها في التفسير الأثري.

وفي العصر الحديث خطا التفسير بالرأي خطوة جديدة تتمثل في محاولة الجمع بين الرواية والدراية، وطرح الخلافات المذهبية والمناقشات الكلامية، ونبذ كل ما يتصل بالإسرائيليات[1]، وربط القرآن بالحياة الإنسانية والمشكلات الاجتماعية، وتجلية الصورة

---

(١) أنظر: على سبيل المثال فتح البيان في مقاصد القرآن، للشيخ محمد صديق حسن خان.

الأدبية والتعبير الفني في هذا الكتاب المعجز، وتوضيح القضايا الكلية والخصائص التشريعية له، وأن ما جاء به هو وحده الصراط المستقيم والدستور القويم، والمنهج الذي لا يرقى إلى مستواه منهج آخر في شمولية التقنين والصلاحية الدائمة للتطبيق، ومن ثم لم يتقيد المفسرون المحدثون بحرفية أسباب النزول، ولم يجمدوا على ما قاله السابقون، وإنما اعتمدوا على العقل والنظريات التاريخية والاجتماعية والاقتصادية ونتائج العلوم الثابتة، وظروف العصر ومتطلباته[1]، وذلك كله في أسلوب ميسر يفهمه جمهور المثقفين ولا يهتم اهتماماً كبيراً بالقضايا النحوية، والنكات البلاغية، والتفسيرات الجزئية، وغير هذا مما كان موضع اهتمام بعض القدماء من المفسرين.

كذلك تتمثل تلك الخطوة الجديدة في كثرة ما كتب حول التفسير العلمي، وهذا اللون من التفسير ليس وليد هذا العصر، وإنما تضرب جذوره إلى عصر ازدهار الحياة العلمية في الحواضر الإسلامية، وما يتردد الآن من نقاش وحوار هو امتداد لما كان في الماضي، وإن كانت ظروف عصرنا ـ عصر العلم والتجربة ـ أضفت على هذا التفسير مزيداً من العناية به والأخذ والرد حوله.

والذي لا يختلف فيه اثنان من المسلمين أن القرآن لم ينزل ليقرر نظريات وفروضاً علمية، وإنما أنزل هداية للناس كافة، ومع هذا هو كتاب علم دعا إليه وأومأ إلى بعض حقائقه التي عرف الإنسان طرفاً منها، ولم يستطع حتى الآن ـ مع تقدم وسائل

(١) أنظر: التعبير الفني في القرآن، للدكتور بكر شيخ أمين، ص ١٣٦.

البحث ـ أن يحيط بكل ما اشتمل عليه القرآن من إشارات علمية.

وما ظهر في عصرنا من دراسات تتغيا إبراز الإعجاز العلمي في القرآن محاولات طيبة واجتهادات يؤجر عليها أصحابها، وإن لم يصاحبهم التوفيق في بعض ما ذهبوا إليه، ولعل مرد ذلك إلى رغبة مخلصة في لفت نظر العالم الذي لا يؤمن إلا بالتجربة والمشاهدة إلى هذا القرآن المجيد، فهم أحياناً يحملون الآيات فوق ما تحتمل، ويسرفون في تلمس الأدلة القرآنية لكل ظاهرة علمية تجد، والعلم الإنساني لا يعرف الاستقرار، وما كان نظرية مسلمة منذ فترة أصبح موضع شك، أو ليس نظرية الآن.

إن الآيات الكونية والإشارات العلمية في القرآن هي في المنزلة الأولى توجيه للأنظار للعظة والاعتبار وحث للناس على البحث والتفكير لا تلقينهم نظريات وقوانين في مختلف العلوم، ومن ثم لا يجوز الزج بالقرآن في كل قضية علمية، كما لا يجوز أن نخضعه لتطور الفكر البشري، ويكفي هذا الكتاب المعجز أنه دعوة للعلم بأوسع معانيه ومختلف مجالاته، وأنه لا يتضمن آية واحدة تشل حركة العقل، أو تعوق نموها وتقدمها[1]. والخلاصة أن جهود العلماء ـ على تنوع مشاربها ـ في تفسير كتاب الله محاولات واجتهادات تتغيا الكشف عن معاني هذا الكتاب وأسراره، وكلما تردد النظر في القرآن كان الجديد الذي يمكن أن يقال، فهو كتاب لا يَخْلَق على كثرة الرد، ولا تنقضي عجائبه، بل إن الأجيال والأحقاب تنقضي ولما يحط الناس بتأويل كل ما فيه، وهذا آية من

(١) أنظر: التفكير فريضة إسلامية، للأستاذ عباس محمود العقاد.

آيات خلوده وإعجازه لكل عصر، وأنه جاء للبشرية جميعاً إلى يوم الدين.

ومن هنا وجب على كل جيل أن يحاول ما استطاع إضافة جديد إلى ما خلفه السابقون في مجال تفسير هذا القرآن، حتى يظل حبل الاتصال والاعتصام به وثيقاً، فهو وحده ملاذنا، وبه صلاح دنيانا وآخرتنا.

آراء حول تفسير أمثل للقرآن:

للعلماء والباحثين آراء كثيرة في المنهج الأمثل لتفسير القرآن الكريم، وهذه الآراء يصعب حصرها، وهي مع كثرتها وصعوبة حصرها تكاد تلتقي ـ وبخاصة في العصر الحديث ـ عند مفاهيم مشتركة، وأصول واحدة.

ونظراً لكثرة تلك الآراء، وتعذر الإحاطة بها رأيت الاجتزاء بطرف منها مما روي عن بعض السلف، وما ذهب إليه بعض المحدثين، ولعل فيما أذكره من هذه الآراء غناء ووفاء بما قصدت إليه من الحديث عن منهج البحث في التفسير.

رأي الشاطبي[1]:

يرى الإمام الشاطبي أن من يرغب في معرفة علم القرآن أو تفسيره لا بد أن يلم بأسباب التنزيل، وأن يكون على دراية بعادات العرب في أقوالها وأفعالها ومجاري أحوالها وقت نزول القرآن، ومن

(١) هو إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي، أصولي حافظ كان من أئمة المالكية، له عدة مؤلفات في الأصول والفقه والنحو، ت: ٧٩٠هـ.

جهل هذا لم يستطع أن يدرك سر إعجاز النظم القرآني، ووقع في الشبه التي يتعذر الخروج منها إلا بتلك المعرفة، كذلك يرى الشاطبي أن القرآن يفسر بعضه بعضاً بشرط مراعاة ترتيب النزول، قال:

«المدني من السور ينبغي أن يكون منزلاً في الفهم على المكي، وكذلك المكي بعضه مع بعض، والمدني بعضه مع بعض، على حسب ترتيبه في التنزيل، وإلا لم يصح، والدليل على ذلك أن معنى الخطاب المدني في الغالب مبني على المكي، كما أن المتأخر من كل واحد منهما مبني على متقدمه، دل على ذلك الاستقراء، وذلك إنما يكون ببيان مجمل أو تخصيص عموم أو تقييد مطلق، أو تفصيل، ما لم يفصل، أو تكميل ما لم يظهر تكميله»[1].

كذلك يرى الشاطبي وجوب الاعتماد على السنّة في تفسير القرآن ولا سيما فيما يتعلق بآيات الأحكام، قال: لا ينبغي في الاستنباط من القرآن الاقتصار عليه دون النظر في شرحه وبيانه، وهو السنة؛ لأنه إذا كان كلياً وفيه أمور كلية كما في شأن الصلاة والزكاة والحج والصوم ونحوها، فلا محيص عن النظر في بيانه، وبعد ذلك ينظر في تفسير السلف الصالح إن أعوزته السنة فإنهم أعرف به من غيرهم[2]. وقال أيضاً: «السنة راجعة[3] في معناها إلى الكتاب، فهي تفصيل مجمله، وبيان مشكله، وبسط مختصره؛

(١) الموافقات، ج٣، ص ٢٤٤.

(٢) المصدر السابق، ص ٣٦٩.

(٣) راجعة إلى الكتاب؛ أي بيان لما فيه.

وذلك لأنها بيان له، وهو الذي دل عليه قوله تعالى: ﴿...وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ...﴾[1] فلا تجد في السنة أمراً إلا والقرآن قد دلّ على معناه دلالة إجمالية أو تفصيلية، وأيضاً فكل ما دلّ على أن القرآن هو كلية الشريعة، وينبوع لها فهو دليل على ذلك، ولأن الله قال: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾[2] وفسرت عائشة ذلك بأن خلقه القرآن، واقتصرت في خلقه على ذلك فدل على أن قوله وفعله وتقريره راجع إلى القرآن؛ لأن الخلق محصور في هذه الأشياء، ولأن الله جعل القرآن تبياناً لكل شيء فيلزم من ذلك أن تكون السنة حاصلة فيه في الجملة[3].

رأي ابن تيمية:

يتحدث ابن تيمية عن أصح طرق التفسير فيقول: إن أصح الطرق في ذلك أن يفسر القرآن بالقرآن، فما أجمل في مكان فإنه قد فسر في موضع آخر، وما اختصر في مكان فإنه قد بسط في موضع آخر، فإن أعياك ذلك فعليك بالسنة فإنها شارحة للقرآن، وموضحة له، بل قد قال الإمام أبو عبد الله محمد بن إدريس الشافعي: كل ما حكم به رسول الله ﷺ فهو مما فهمه من القرآن.

وإذا لم تجد التفسير في القرآن ولا في السنة رجعت في ذلك إلى أقوال الصحابة فإنهم أدرى بذلك لما شاهدوه من القرآن، والأحوال التي اختصوا بها، ولما لهم من الفهم التام، والعلم

(١) الآية ٤٤ في سورة النحل.
(٢) الآية ٤ في سورة القلم.
(٣) المصدر السابق، ج٤، ص ٦.

الصحيح، ولا سيما علماؤهم وكبراؤهم.

وإذا لم تجد التفسير في القرآن ولا في السنة ولا وجدته عن الصحابة فقد رجع كثير من الأئمة في ذلك إلى أقوال التابعين.

أما تفسير القرآن بمجرد الرأي فحرام، قال رسول الله ﷺ: «من قال في القرآن بغير علم فليتبوأ مقعده من النار»، ولهذا تحرج جماعة من السلف عن تفسير ما لا علم لهم به، وما روي من آثار عن هؤلاء محمولة على تحرجهم عن الكلام في التفسير بما لا علم لهم به، فأما من تكلم بما يعلم من ذلك لغة وشرعاً فلا حرج عليه، ولا منافاة بين ما روي عن هؤلاء وغيرهم من أقوال في التفسير؛ لأنهم تكلموا فيما علموه، وسكتوا عما جهلوه، وهذا هو الواجب على كل أحد، فإنه كما يجب السكوت عما لا علم له به، فكذلك يجب القول فيما سئل عنه مما يعلمه[1].

رأي الشيخ محمد عبده[2]:

للأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده رأي في جهود المفسرين الذين خلوا قبل عصره، فهم لديه قد بعدوا بمناهجهم في التفسير عن هدايات القرآن وحكمة الله فيما شرع للناس في هذا القرآن على وجه يجتذب الأرواح، ويفتح القلوب، ويدفع النفوس إلى الاهتداء بهدي الله، وأنهم إلى هذا قد اهتموا بقضايا هامشية أو ثانوية،

(١) أنظر: مقدمة في أصول التفسير، ت: د. عدنان زرزور.

(٢) هو محمد عبده بن حسن خير الله كان مفتياً للديار المصرية، ومجاهداً مع زعماء الثورة العُرابية، وهو يعد من كبار رجال الإصلاح في الإسلام، له عدة مؤلفات في التوحيد والتفسير واللغة ومناقشة بعض المستشرقين، توفي ١٣٢٣هـ. (أنظر: تاريخ الأستاذ الإمام، للشيخ رشيد رضا).

كإعراب الجمل، والبحث عن النكت الفنية، وهذه لا ينبغي أن تسمى تفسيراً، بل هي ضرب من التطبيقات العربية.

ولهذا الموقف حاول الأستاذ الإمام تفسير القرآن الكريم، وفق منهج يغاير مناهج الأقدمين، وسار على سنته تلميذه الشيخ رشيد رضا، فجاء تفسير المنار الذي جمع آراء الأستاذ والتلميذ فتحاً جديداً في هذا العلم، وقد جاء في مقدمة المنار عن المرتبة العليا في التفسير، وأنها لا تتم إلا بعدة أمور ما يلي:

أولاً : فهم حقائق الألفاظ المفردة التي أودعها القرآن بحيث يحقق المفسر ذلك من استعمالات أهل اللغة،... فإن كثيراً من الألفاظ كانت تستعمل في زمن التنزيل لمعان، ثم غلبت على غيرها بعد ذلك بزمن قريب أو بعيد... فعلى المدقق أن يفسر القرآن، بحسب المعاني التي كانت مستعملة في عصر نزوله، والأحسن أن يفهم اللفظ من القرآن نفسه؛ بأن يجمع ما تكرر في مواضع منه، وينظر فيه، ويحقق كيف يتفق معناه مع جملة معنى الآية، فيعرف المعنى المطلوب من بين معانيه.

ثانياً : وبعد معرفة المفردات ينبغي أن يكون عند المفسرين علمه بالأساليب ما يفهم به أسلوب القرآن الرفيع، وذلك يحصل بممارسة الكلام البليغ ومزاولته، مع التفطن لنكته ومحاسنه، والعناية بالوقوف على مراد المتكلم منه، نعم إننا لا نتسامى إلى فهم مراد الله تعالى كله على وجه الكمال والتمام، ولكن يمكننا فهم ما نهتدي به بقدر

الطاقة، ويحتاج في هذا إلى علم الإعراب، وعلم الأساليب (المعاني والبيان).

ثالثاً : علم بأحوال البشر، فقد أنزل الله هذا الكتاب، وجعله آخر الكتب وبيّن فيه ما لم يبيّنه في غيره، بيّن فيه كثيراً من أحوال الخلق وطبائعهم، والسنن الإلهية في البشر وقصّ علينا أحسن القصص عن الأمم وسيرها الموافقة لسنته فيها، فلا بد للناظر في هذا الكتاب من النظر في أحوال البشر في أطوارهم وأدوارهم، ومناشئ اختلاف أحوالهم من قوة وضعف، وعز وذل، وعلم وجهل، وإيمان وكفر، ومن العلم بأحوال العالم الكبير، علويه وسفليه، ويحتاج في هذا إلى فنون كثيرة، من أهمها التاريخ بأنواعه.

أجمل القرآن الكلام عن الأمم وعن السنن الإلهية وعن آياته في السموات والأرض وفي الآفاق والأنفس، وهو إجمال صادر عمن أحاط بكل شيء علماً، وأمرنا بالنظر والتفكير والسير في الأرض لتفهم إجماله بالتفصيل الذي يزيدنا ارتقاء وكمالاً، ولو اكتفينا من علم الكون بنظرة في ظاهره لكنا كمن يعتبر الكتاب بلون جلده لا بما حواه من علم وحكمة.

رابعاً : العلم بوجه هداية البشر كلهم بالقرآن، فيجب على المفسر القائم بهذا الفرض الكفائي أن يعلم ما كان عليه الناس في عصر النبوة من العرب وغيرهم؛ لأن القرآن ينادي بأن الناس كلهم كانوا في شقاء وضلال، وأن

النبي ﷺ بعث به لهدايتهم وإسعادهم، وكيف يفسر المفسر ما قبحته الآيات من عوائدهم على وجه الحقيقة، أو ما يقرب منها إذا لم يكن عارفاً بأحوالهم وما كانوا عليه.

خامساً : العلم بسيرة النبي ﷺ، وأصحابه وما كانوا عليه من علم وعمل وتصرف في الشؤون دنيويها وأخرويها[1].

وجاء في مقدمة المنار عن اللغة العربية والصلة بينها وبين التفسير الصحيح ما يحسن ذكره هنا ـ وإن كانت الإشارة قد سبقت إلى تلك الصلة الحميمة في «دعائم المنهج» ـ ولا بأس بهذا؛ لأنه يعطي مع تلك الأمور الصورة الكاملة لمنهج التفسير لدى مدرسة الأستاذ الإمام.

جاء في المقدمة: إن القرآن هو حجة الله البالغة على دينه الحق فلا بقاء للإسلام إلا بفهم القرآن فهماً صحيحاً، ولا بقاء لفهمه إلا بحياة اللغة العربية. وجاء أيضاً: أمرنا الله تعالى أن نتدبر القرآن ونعتبر به ونتذكر ونهتدي وأن نعلم ما نقوله في صلاتنا من آياته، وأذكاره، وأكد هذه المسائل في آيات كثيرة، والامتثال لها والعمل بها لا يكون إلا بفهم العربية الفصحى وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب. وجعل الله تعالى القرآن معجزاً للبشر، ولا تقوم حجته في هذا عليهم إلا بفهمه، ولا يمكن فهمه إلا بفهم العربية الفصحى، فمعرفة العربية من ضروريات دين الإسلام، ندعو إليها

(١) أنظر: تفسير المنار، ج١، ص ٢١.

جميع المسلمين بدعائهم إلى القرآن[1].

ومع هذه الأمور التي ينبغي توافرها ليبلغ التفسير ذروة مراتبه يوصي الأستاذ الإمام بعض تلامذته فيقول له: «وأدم قراءة القرآن وفهم أوامره ونواهيه، ومواعظه وعبره كما كان يتلى على المؤمنين أيام الوحي وحاذر النظر إلى وجوه التفاسير إلا لفهم لفظ غاب عنك مراد العرب منه، أو ارتباط مفرد بآخر خفي عليك متصله، ثم اذهب إلى ما يشخصك القرآن إليه، واحمل نفسك على ما يحمل عليه»[2].

فالشيخ محمد عبده يوصي تلميذه بأن يعتمد في فهم القرآن على إحساسه الذاتي ما دام يتلو كتاب الله بقلب خاشع، ونفس مطمئنة لم تشغلها شوارد الأفكار، وإنما شغلها العيش مع الآيات البينات كما كان يفعل المؤمنون حين كان ينزل الوحي بالقرآن نوراً تستضيء به الأفئدة، ويغمر النفوس بالسكينة والسعادة، وحذر الشيخ تلميذه من النظر في التفاسير اللهم إلا لشرح كلمة لغوية غابت عنه، أو فهم أسلوب أو تركيب دقَّ عليه.

ويؤكد الأستاذ الإمام على المنهج الذي آمن به، ودعا إليه، وطبقه في دروسه وسلكه تلاميذه من بعده بتقسيم التفسير قسمين:

أحدهما : جاف مبعد عن الله وكتابه، وهو ما يقصد به حل الألفاظ وإعراب الجمل، وبيان ما ترمي إليه تلك العبارات والإشارات من النكت الفنية، وهذا لا ينبغي

(١) المصدر السابق.

(٢) مقدمة في التفسير، للأستاذ حسن البنا، ص ٢٧، ط. دار بو سلامة، تونس.

أن يسمى تفسيراً، وإنما هو ضرب من التمرين في الفنون كالنحو والمعاني وغيرهما.

وثانيهما : وهو ذهاب المفسر إلى فهم المراد من القول، وحكمة التشريع في العقائد والأحكام على الوجه الذي يجذب الأرواح ويسوقها إلى العمل والهداية المودعة في الكلام، ليتحقق فيه معنى قوله «هدى ورحمة» فالمقصد الحقيقي وراء كل تلك الشروط والفنون هو الاهتداء بالقرآن[١].

إن التفسير الذي نطلبه هو فهم الكتاب من حيث هو دين يرشد الناس إلى ما فيه سعادتهم في حياتهم الدنيا وحياتهم الآخرة، فإن هذا هو المقصد الأعلى منه، وما وراء هذا من المباحث تابع له، أو وسيلة لتحصيله[٢].

رأي المودودي[٣]:

يذهب الأستاذ أبو الأعلى المودودي إلى أن الطريق السليم لتأويل القرآن، وتفسير آياته هو التفكير في كلمات وصيغ الآية التي يراد معرفة معناها من حيث اللغة أولاً، ثم وضعها في سياقها، ثم

(١) تفسير المنار، ج١، ص ٢١.
(٢) المصدر السابق، ص ١٧.
(٣) هو المفكر الإسلامي الكبير أبو الأعلى المودودي مؤسس الجماعة الإسلامية في شبه القارة الهندية، وصاحب المؤلفات والدراسات العميقة التي كان لها أثرها في توثيق صلة المسلمين بتعاليم دينهم، والتي كشفت أيضاً عن زيف الحضارة الغربية، والفلسفات المادية المعاصرة. توفي رحمه الله في غرة ذي القعدة سنة ١٣٩٩هـ عن عمر يناهز ٧٦ عاماً.

مراجعة ما ورد في مختلف مواضع القرآن من الآيات المتعلقة بنفس مضمون تلك الآية، والأخذ بما ينسجم من تفسير هذه الآية مع هذه الآيات، مع ملاحظة الوقوف على أقوال وأفعال الرسول ﷺ، وبأي وجه فسرها أولئك الذين كانوا من أتباعه في أقرب عصر لحياته[(١)].

وللأستاذ المودودي دراسة موجزة تحت عنوان «مبادئ أساسية لفهم القرآن الكريم»[(٢)]. تناول فيها جملة من المسائل استهلها بالحديث عن مباينة القرآن لسائر الكتب من حيث منهج التأليف والأسلوب، ثم بيَّن أنه قبل دراسة كتاب ما لا بد أن يكون الدارس على معرفة بموضوع الكتاب.

وعرض بعد هذا لمصدر القرآن وموضوعه ومراحل نزوله وترتيبه وتدوينه باعتبار أن هذه معلومات أولية ضرورية لمن يريد فهم القرآن، والبحث في تفسيره، ثم خلص من كل ما كتبه حول تفرد القرآن أسلوباً ومنهجاً، ووجوب معرفة موضوعه ومراحل نزوله وترتيبه وتدوينه إلى الحديث في منهج دراسة القرآن وتفسيره، وهو يرى أن هذا المنهج يتألف من النقاط التالية:

أولاً : يجب على من يريد فهم القرآن سواء آمن به أو لم يؤمن أن يخلي ذهنه ما أمكن من جميع ما استقر فيه من قبل من التصورات والنظريات، ويطهره من سائر ما يكنه من الرغبات الموالية أو المناوئة، ثم ينكب على دراسته

---

(١) أنظر: الإسلام في مواجهة التحديات، ص ١٧٥.

(٢) نشرت ترجمة عربية لهذه الدراسة مستقلة كما نشرت مقدمة لترجمة معاني القرآن الكريم، التي قام بها عبد الله يوسف علي، ونشرتها جمعية الدعوة الإسلامية بالجماهيرية الليبية.

بقلب مفتوح وأذن واعية وقصد نزيه لفهمه، أما الذين يدرسونه واضعين طائفة من التصورات في أذهانهم مقدماً فإنهم لا يقرأون بين دفتيه إلا تصوراتهم أنفسهم، ومن ثم لا يجدون شيئاً من رائحة القرآن.

ثانياً : إن من يريد أن يغوص في أعماق القرآن، ويحاول أن يدرك أسراره فإن عليه أن يفزع إليه تكراراً ومراراً، ويقبل على دراسته إقبالاً لا ملل فيه ولا كلل، وأن يدرسه كل مرة من وجهة جديدة، على أن تكون هذه الدراسة مصحوبة بتسجيل كل خاطرة، وتقييد كل فكرة.

ثالثاً : إن الإلمام بالتصورات العامة لمفاهيم القرآن، ومعالم نظام الحياة التي يوضحها على أساس هذه التصورات أمر لا مناص منه لدارس القرآن، حتى يستطيع أن يجد الجواب الشافي لكل سؤال يخطر في الذهن، أو العلاج الصحيح لكل مشكلة تواجه الأمة.

والإلمام بتلك التصورات لا يأتي عن طريق دراسة ما ألف حول القرآن وعلومه بقدر ما يأتي عن طريق معايشة القرآن ذاته في جد وصبر وتدبر.

رابعاً: إن التتبع الدقيق لما ورد في القرآن عن كل موضوع من موضوعاته والربط بين الآيات التي تحدثت عنه وتفسيره كوحدة متكاملة أقوم طريق للكشف عن المعاني القرآنية في صور وافية شاملة.

خامساً : يستحسن مطالعة ما كتب قديماً وحديثاً في كل مسألة من

مسائل الحياة التي نريد أن نتبين وجهة نظر القرآن فيها؛ لأن هذه المطالعة التي يجب أن تكون بكل إمعان تحدد أبعاد المسألة، ومبلغ تفكير الإنسان فيها، ومعرفة الجوانب التي تتطلب حلولاً، وماذا عجز عنه التفكير الإنساني حتى الآن..

وإذا حقّق الباحث ذلك ودرس القرآن واضعاً أمام عينيه الجوانب التي تتطلب حلولاً فإنه يفاجأ بالحل في آيات قد قرأها عشرات المرات من قبل، ولم يخطر بباله أنها تتضمن الحل لما يبحث فيه.

سادساً : وتلك النقاط أو الخطوات مهما يلتزم بها الباحث في دقة فإنها لن تحقق الغاية من فهم الكتاب العزيز ما دام هذا الباحث لا يعمل وفق ما جاء به القرآن.

إن القرآن كتاب دعوة وحركة، كتاب عقيدة وشريعة، كتاب إيمان وعمل، إنه ليس نظريات مجردة، وأفكاراً محضة يمكن أن تدرس بعيداً عن التجربة العملية، فمناط فهمه وتذوق حلاوته، والنفاذ إلى أسراره وحقائقه هو التجاوب الواقعي مع مفاهيمه وتعاليمه، ومكابدة الصراع بين الحق والباطل والإيمان والكفر، كما كابد الذين آمنوا من قبل، حتى مكنوا لدين الله في الأرض.

ووفقاً لهذا المبدأ، مبدأ العلاقة الوثقى بين فهم القرآن والعمل به لا يستطيع فرد أن يدرك مغزى الأحكام القرآنية ما دام يعيش في حل منها، ولا يطبقها في

حياته، كما لا تستطيع أن تدركها أمة تسلك جميع مؤسساتها الاجتماعية مسلكاً يخالف منهجها.

وتحدث الأستاذ المودودي بعد هذا عن بعض المسائل التي يجب على المفسر أن يكون على ذكر منها، وأهمها الإيمان بعالمية القرآن، وأنه هيمن على كل الكتب التي أنزلت قبله، وأن هذه الكتب بعد القرآن أصبحت منسوخة، ومن ثم يكون من التناقض أن نتلمس في هذا القرآن ما يحكم عليها بالصحة، أو أن المؤمنين بها على حق وإن لم يؤمنوا بما أنزل على محمد ﷺ.

إن القرآن الكريم أنزل هداية للنوع البشري بأجمعه، وقد وردت تعاليمه وتشريعاته في صورة كلية عامة غالباً، وكانت مهمة رسول الله ﷺ مع التبليغ البيان، فسنته عليه السلام لا تنفصل عن الكتاب، وبغيرها لا يمكن الوقوف على أحكامه، ومعرفة تعاليمه في شمول وتفصيل.

وكانت آخر مسألة في هذه الدراسة الموجزة الجامعة تتعلق بالخلاف في التفسير، وقد فرق الأستاذ المودودي بين خلاف في أسس الدين، وخلاف في فروعه، أو خلاف في الأحكام القطعية، وخلاف في الأحكام الظنية، والأول هو المذموم، وهو الذي حذر منه القرآن، أما الثاني فلا بأس به، ومرده إلى تفاوت طاقات التفكير والتأمل بين الناس، وهو في حدوده السليمة، وغاياته القويمة يتيح لهذا الطاقات حرية الحركة

والعمل من أجل التطور والتقدم، وإثبات صلاحية الإسلام الدائمة للحياة الإنسانية إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها.

رأي سيد قطب[1]:

يرى الأستاذ سيد قطب أن فهم القرآن الكريم حق الفهم إنما ينبع من النفس التي آمنت بهذا القرآن منهاجاً للحياة، وجاهدت في سبيل سيادة هذا المنهاج، وتحملت كل ألوان العنت والأذى من أجل إعلاء كلمة الله، قال: فالقرآن لا يدركه حق إدراكه من يعيش خالي البال من مكابدة الجهد والجهاد لاستئناف حياة إسلامية حقيقية، ومن معاناة هذا الأمر العسير الشاق وجرائره وتضحياته وآلامه، ومعاناة المشاعر المختلفة التي تصاحب تلك المكابدة في عالم الواقع، في مواجهة الجاهلية في أي زمان.

إن المسألة في إدراك مدلولات هذا القرآن وإيحاءاته ليست هي فهم ألفاظه وعباراته، ليس هي تفسير القرآن كما اعتدنا أن نقول، المسألة ليست هذه، إنما هي استعداد النفس برصيد من المشاعر والمدركات والتجارب، تشابه المشاعر والمدركات والتجارب التي صاحبت نزوله، وصاحبت حياة الجماعة المسلمة، وهي تتلقاه في خضم المعترك، معترك الجهاد، جهاد النفس، وجهاد الناس، جهاد

(١) كاتب ومفكر إسلامي، تخرج في كلية دار العلوم بالقاهرة، وعمل بالصحافة والتدريس، انضم إلى الإخوان المسلمين فترأس قسم الدعوة بهذه الجماعة، سجن أكثر من مرة، واتهم بتدبير انقلاب ضد عبد الناصر فحكم عليه بالإعدام ونفذ فيه سنة ١٣٨٧هـ، له عدة مؤلفات في النقد والأدب والتفسير والدراسات الإسلامية.

الشهوات وجهاد الأعداء، والبذل والتضحية، والخوف والرجاء، والضعف والقوة، والعثرة والنهوض، جو مكة والدعوة الناشئة، والقلة والضعف، والغربة بين الناس، جو الشِّعب والحصار، والجوع والخوف، والاضطهاد والمطاردة، والانقطاع إلا عن الله، ثم جو المدينة، جو النشأة الأولى للمجتمع المسلم بين الكيد والنفاق، والتنظيم والكفاح. جو «بدر واحد» و«الخندق» و«الحديبية» وجو «الفتح» و«حنين» و«تبوك». وجو نشأة الأمة المسلمة، ونشأة نظامها الاجتماعي والاحتكاك الحي بين المشاعر والمصالح والمبادئ في ثنايا النشأة وفي خلال التنظيم.

في هذا الجو الذي تنزلت فيه آيات القرآن حية نابضة واقعية، كان للكلمات وللعبارات دلالاتها وإيحاءاتها. وفي مثل هذا الجو الذي يصاحب محاولة استئناف الحياة الإسلامية من جديد يفتح القرآن كنوزه للقلوب، ويمنح أسراره، ويشيع عطره، ويكون فيه هدى ونور[1].

ويقول أيضاً: إننا لا نهدف إلى مجرد المعرفة الباردة التي تتعامل مع الأذهان، وتحسب في رصيد الثقافة، إن هذا الهدف لا يستحق عناء الجهد فيه، إنه هدف تافه رخيص، إنما نحن نبتغي الحركة من وراء المعرفة، نبتغي أن تستحيل هذه المعرفة قوة دافعة لتحقيق مدلولها في عالم الواقع[2].

(١) خصائص التصور الإسلامي ومقوماته، ص ٥ ـ ٦، ط. ثانية.

(٢) المصدر السابق، ص ٨.

رأي الشيخ شلتوت[1]:

والتفسير في رأي الشيخ محمود شلتوت يجب أن ينزه عن ناحيتين:

(أ) ناحية استخدام آيات القرآن لتأييد الفرق والخلافات المذهبية.

(ب) ناحية استنباط العلوم الكونية والمعارف الحديثة منه[2].

وفي حديث الشيخ شلتوت عن القصص القرآني يرى وجوب الوقوف عند ما ورد في القرآن الكريم مع الاحتفاظ بدلالة الألفاظ اللغوية على معانيها وإفادتها لواقع هي تعبير صحيح عنه دون تزيد عليه بما لم يرد فيه، اعتماداً على روايات لا سند لها كما صنع المُفرِطون، ودون تحيف لمعانيها باعتبار أن الكلام تخييل لا يعبّر عن واقع كما فعل المفرِّطون، ودون صرف للألفاظ عن معانيها الوضعية إلى معان أخرى من غير صارف يمنع من إجراء الكلام على ظاهره كما صنع أهل التأويل الذين حرّفوا كثيراً من القرآن عن مواضعه، وتنكبوا طريق العربية التي نزل بها[3].

كذلك يرى الشيخ وهو يتحدث عن الحروف المقطعة التي بدئت بها بعض السور وجوب الإيمان بأن في القرآن سراً لا يدركه البشر، وهو معاني هذه الأحراف التي جاءت في فواتح السور،

(١) الشيخ محمود شلتوت فقيه مجتهد ومصلح مجدد، درس في الأزهر، وعمل به مدرساً، وكان من جماعة كبار العلماء، وعضواً بالمجمع اللغوي، وتولى مشيخة الأزهر، له أكثر من عشرين كتاباً في التفسير والدراسات الفقهية توفي سنة ١٣٨٣هـ.

(٢) تفسير القرآن الكريم، للشيخ شلتوت، ص ٩.

(٣) المصدر السابق، ص ٥.

ولكن لا ينبغي أن نتوسع فنطرد هذا المبدأ فيما وضحت دلالته العربية، وثبت عن الرسول ﷺ بيانه، فنزعم كما زعم أناس من قبل أن للقرآن ظاهراً يدل عليه، ويفهمه العامة، ويكلفون به، وباطناً لا يفهمه إلا الخواص، من عباد الله، وهم مكلفون به، فتلك نزعة فرقت المسلمين، وضرب بعضهم بها رقاب بعض(١).

رأي الشيخ أمين الخولي(٢):

للشيخ أمين الخولي محاولات تجديدية في مناهج دراسة بعض العلوم كالنحو والأدب والبلاغة والتفسير، والمنهج الذي ارتضاه في دراسة التفسير، ودعا إليه في محاضراته ومؤلفاته وبين تلامذته هو المنهج الأدبي في فهم النص القرآني، فالقرآن هو كتاب العربية الأكبر، وأثرها الأدبي الأعظم، ويجب أن يدرس درساً أدبياً كما تدرس الأمم المختلفة عيون آداب اللغات المختلفة(٣).

وهذا المنهج الأدبي في تفسير القرآن يجب أن يكون أدبياً محضاً غير متأثر بأي اعتبار وراء ذلك، وعليه يتوقف تحقق كل غرض آخر يقصد إليه القرآن(٤).

وتحدد الدكتورة عائشة عبد الرحمن منهج زوجها في تفسير القرآن بالضوابط التالية:

---

(١) نفس المصدر، ص ٥٧.

(٢) مفكر معاصر، تخرج في مدرسة القضاء الشرعي، وعمل أستاذاً بالجامعة المصرية، وكان من أعضاء المجمع اللغوي، له عدة مؤلفات في الأدب والتراجم والدراسات الإسلامية، توفي ١٣٨٥هـ.

(٣) أنظر: مناهج تجديد، للشيخ أمين الخولي، ص ٣٠٣، ط. دار المعرفة، سنة ١٩٦١.

(٤) المصدر السابق، ص ٣٠٤.

(أ) التناول الموضوعي لما يراد فهمه من كتاب الإسلام، ويبدأ بجمع كل ما في الكتاب المحكم من سور وآيات في الموضوع المدروس.

(ب) ترتيب الآيات حسب نزولها؛ لمعرفة ظروف الزمان والمكان، كما يستأنس بالمرويات في أسباب النزول من حيث هي قرائن لابست نزول الآية دون أن يفوتنا أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب الذي نزلت فيه الآية.

(ج) في فهم دلالة الألفاظ نلتمس الدلالة اللغوية الأصيلة التي تعطينا حس العربي للمادة في مختلف استعمالاتها الحسية والمجازية، ثم نخلص للمح الدلالة القرآنية باستقراء كل ما في القرآن من صيغ اللفظ وتدبر سياقه الخاص في الآية والسورة وسياقه العام في القرآن كله.

(د) في فهم أسرار العربية نحتكم إلى سياق النص في الكتاب المحكم ملتزمين ما يحتمله نصاً وروحاً، ونعرض عليه أقوال المفسرين، فنقبل منها ما يقبله النص، ونتحاشى ما أقحم على كتب التفسير من مدسوس الإسرائيليات والتأويلات المذهبية[1].

وهذه الضوابط تشمل صنفين من الدراسة:

(أ) دراسة حول القرآن.

(ب) دراسة في القرآن.

(١) التفسير البياني للقرآن الكريم، للدكتورة عائشة عبد الرحمن، ص ١٠، ط. رابعة، دار المعارف.

أما الأولى فمنها دراسة تتعلق بتاريخ القرآن وعلومه، وهي ضرورية لمن يتقدم لدرس التفسير، ومن لم ينل حظه منها فلا ينبغي له أن يقدم عليه، وما كتبه جمهور المفسرين في صدر مؤلفاتهم يؤكد على أهمية العلوم القرآنية لمن يريد شرح كتاب الله، لقد كانوا يسجلون قبل الدخول في التفسير طرفاً من هذه العلوم، وكأنهم بهذا يقدمون بين يدي عملهم التفسيري البرهان على أنهم يدخلون البيوت من أبوابها، وأن من لم يتزود بعلوم القرآن فليس جديراً بالتصدي لشرحه وبيان آدابه وأحكامه.

ومنها أيضاً دراسة تتعلق بالبيئة المادية والمعنوية التي ظهر فيها القرآن، ويقصد بالبيئة المادية الطبيعة الجغرافية للجزيرة العربية، وبالبيئة المعنوية ما كان يضطرب في هذه الجزيرة من عقائد وأعراف وفنون وآداب وقت نزول القرآن.

وهذه الدراسة للبيئة بنوعيها لا تقل أهمية عن دراسة العلوم القرآنية. أما الدراسة الثانية الخاصة بالقرآن ذاته فهي دراسة تعنى بتفسير القرآن موضوعاً موضوعاً، مع مراعاة ترتيب نزول الآيات التي وردت في كل موضوع، وتفسير مفرداتها باستقراء كامل لمواضع كل كلمة بمختلف صيغها في كتاب الله، وتدبر سياقها الخاص في الآية والسورة، وسياقها العام في القرآن كله.

ثم بعد شرح المفردات يكون نظر المفسر في المركبات، وهو نظر يتغيا تمثل الجمال القولي في الأسلوب القرآني، وتوضيح معارف هذا الجمال وقسماته في ذوق بارع قد استشف خصائص التراكيب العربية، منضماً إلى ذلك التأملات العميقة في التراكيب

والأساليب القرآنية؛ لمعرفة مزاياها الخاصة بها بين آثار العربية، بل لمعرفة فنون القول القرآني وموضوعاته فناً فناً، وموضوعاً موضوعاً، معرفة تبين خصائص القرآن في كل فن منها، ومزاياه التي تجلو جماله[1].

ومن ضوابط المنهج الأدبي في التفسير أيضاً أنه لا وجه للقول بحرف زائد في النص القرآني، أو تقدير حرف محذوف وهو مراد، بل المفروض أن نفهم النص كما هو دون تقدير لمحذوف، أو تأويل بزيادة، من حيث كان القرآن هو الكتاب العربي المبين الذي يجلو لنا العربية في أنقى صفاتها وأصالتها، فنعرض عليه قواعد النحاة والبلاغيين ولا يعرض عليها[2].

رأي العقاد[3]:

يذهب الأستاذ عباس محمود العقاد إلى أننا مطالبون بأن نفهم القرآن الكريم في عصرنا كما كان يفهمه العرب الذين حضروا الدعوة المحمدية لو أنهم ولدوا معنا، وتعلموا ما تعلمناه، وعرفوا ما عرفناه، واعتبروا بما نعتبر به من حوادث الحاضر، وحوادث التاريخ منذ الدعوة المحمدية إلى اليوم.

ولكن التفكير العصري شيء، وإقرار النظريات العلمية

---

(١) أنظر: مناهج تجديد، ص ٣٠٧ ـ ٣١٥.

(٢) أنظر: مقدمة في المنهج، ص ١٣٧.

(٣) عباس محمود العقاد، مفكر وكاتب وشاعر كبير، له أكثر من ثمانين كتاباً في شتى الدراسات الأدبية والإسلامية، وترجم لعدد من أعلام الإسلام وفق منهج يختلف عن مناهج المؤرخين، كان عضواً بالمجامع اللغوية في القاهرة، وبغداد ودمشق، توفي سنة ١٣٨٣هـ ـ ١٩٦٤م.

المتجددة شيء آخر[1].

تحليل وتعقيب:

تلك آراء بعض المفكرين والعلماء في المنهج الذي يخلق بالمفسر أن يأخذ به ولا يحيد عنه، عرضتها دون تعقيب عليها أو مناقشة لها، وهي على تنوعها، وتباين منازعها تكاد تلتقي عند مبادئ مشتركة، أو أصول عامة، ويمكن أن تعطي الحقائق التالية:

أولاً : أن تفسير القرآن الكريم لا بد أن يترسم خطوات منهج صحيح وأسلوب علمي دقيق، وكل من يحاول أن يفسر هذا القرآن بغير منهج صحيح، وزاد علمي أصيل فإنه يكون كمن يرمي بنفسه في بحر لجي، وهو لا يعرف السباحة، فهو لا محالة هالك، وليت الأمر يقتصر على إهلاك نفسه، فقد يجر سواه إلى هذا المصير، ولعل تحذير العلماء من القول في القرآن بمجرد الرأي، أو التشهي والهوى يعني أن صاحب هذا القول لا يأخذ نفسه بمنهج وزاد علمي في تفسير كتاب الله، ولو أخذ نفسه بهذا ما كان قوله برأيه مذموماً؛ لأنه سيكون رأياً لا يعرف الهوى أو الادعاء، وإنما تحكمه ضوابط المنهج وأصول البحث العلمي.

ثانياً : إن الموضوعية والتجرد من الأهواء الفكرية والشخصية قوام البحث في التفسير، بل عماد كل بحث علمي

(١) الفلسفة القرآن، ص ١٩٨، المجلد السابع من المجموعة الكاملة لمؤلفات العقاد، ط. دار الكتاب اللبناني.

سليم، وقد أومأ إلى هذا الأستاذ المودودي، وحض الذين يرغبون في فهم كتاب الله فهماً سديداً على الإقبال على هذا الكتاب بعقل لا تكبله تصورات ومفاهيم خاصة، فإن لم يفعلوا ذلك فإنهم لن يقرأوا بين دفتيه إلا ما يشغل فكرهم، ويستحوذ على عقولهم ومشاعرهم، ولن يجدوا من ثم شيئاً من رائحة القرآن.

وليست دعوة الشيخ شلتوت إلى تنزيه استخدام القرآن لتأييد الفرق والخلافات المذهبية إلا دعوة للتجرد والموضوعية، فكم جر استخدام آيات القرآن لتأييد الفرق والخلافات أيّاً كان لونها على المسلمين من نكبات ومشكلات، وملأت بعض التفاسير بالآراء التي جانبها التوفيق، وشغلت الأمة بما لا يجديها في دينها ودنياها.

وما زلنا حتى الآن نعاني من جرائر التخلي عن الموضوعية في تفسير كتاب الله، فباسم القرآن يتبادل المسلمون التهم بالخيانة والعمالة والكفر والزندقة، وباسمه أيضاً تتناقض الأحكام والفتاوى والآراء، فالأمر الواحد يحكم عيه في مكان بالحل، وبالحرمة في مكان آخر، وما لم ننزه القرآن عن الأهواء والأغراض الذاتية، فإننا لن ننتفع بهديه، وسنبتعد عنه شيئاً فشيئاً حتى نصير غرباء عنه، ولا يبقى بأيدينا غير حصاد الصراع والنزاع الذي يذهب الريح، ويبيد الأمم.

ثالثاً : إن القرآن الكريم كتاب هداية، ومنهاج حياة للناس كافة، وهو من ثم صالح لكل عصر وبيئة، وكان واجباً على

المسلمين في كل زمان ومكان أن يرددوا فيه النظر، وأن يعولوا عليه في التماس الحل لما يواجههم من مشكلات، ويجدّ في حياتهم من أقضية وأحداث، وهم لن يبلغوا ما يريدون من الانتفاع بهدي القرآن كما ينبغي أن يكون إلا إذا ألموا بمنهجه في معالجة أمراض المجتمع الإنساني إبّان نزوله، وكانوا إلى هذا على صلة وثيقة بواقعهم، وما يضطرب فيه من أفكار وأحداث، وذلك لكي يكونوا على معرفة بسنن الله في كونه وخلقه، ولكي لا يبعدوا بتفسيرهم عن الغاية الأولى من إنزال القرآن، وهي هداية الناس إلى صراط الله المستقيم.

وعلى قدر ما يتاح للمفسر من خبرة بالنفس الإنسانية يكون تفسيره للنص القرآني أدق وأعمق، وهو من هذه الناحية يكشف عن أسمى ما جاء به هذا النص من معان تسمو بها تلك النفس[١]، وتنأى عن الدنايا وسفساف الأمور.

رابعاً : وما دام القرآن دستور حياة يهدي للتي هي أقوم فإن على كل من يتصدى لشرحه أن يحرص أشد الحرص على تجلية أصول هذا الدستور، ووسائل تطبيقها في دنيا الناس ووجب على المسلمين وعلماء الدين والمفكرين منهم بوجه خاص أن يحذروا الزج بالقرآن في استنباط العلوم الكونية، أو إقرار النظريات المتجددة، فذلك خروج به عن غايته ورسالته، ولهذا قال بعض

(١) أنظر: دراسات في القرآن الكريم، ص ١٨.

العلماء عن التفاسير التي أسرفت في الاهتمام بالقضايا العلمية ونحوها: إن فيها كل شيء إلا التفسير، فكأنها بهذا ليست تفسيراً لكتاب الله.

على أن العلاقة بين القرآن والعلم ليست علاقة تضاد وخصام، وإنما هي علاقة وئام وسلام، فحديث القرآن عن العقل والتفكير ومكانة العلماء يؤكد بلا مراء أن العلم بمعناه الشامل دعوة القرآن، وفريضة من فرائض الإسلام، ولذلك لا تتعارض حقيقة علمية مع آية قرآنية، وما يقال من وجود تعارض بين النص القرآني والحقائق العلمية مرده إما إلى عدم فهم النص القرآني فهماً صحيحاً، وإما إلى أن ما يقال عنه حقيقة علمية ليس كذلك.

إن الخطأ الفادح يكمن في الادعاء بأن لكل ظاهرة علمية آية تتحدث عنها أو تشير إليها وتدل عليها، فهذا لون من الاعتساف في التفسير، وهو ما يجب أن ننأى بكتاب الله عنه، وألا نخلط بين الحرص على التفكير العصري في فهم القرآن، والحرص على الربط بين الأفكار والنظريات العلمية والآيات القرآنية فهذا شيء، وذاك شيء آخر.

خامساً : لقد نزل القرآن بلسان عربي مبين، ولا سبيل إلى فهمه بغير التمكن من اللغة العربية متناً وقاعدة وأسلوباً وبياناً، على أن يكون تفسير القرآن مع هذا ملتزماً بالتوافق مع دلالة المفردات والتركيب اللغوي، وفقاً للمعجم والقواعد السائدة في المرحلة التاريخية التي نزل فيها، مع ملاحظة

الدلالة القرآنية للمادة اللغوية عن طريق استقراء ورودها في القرآن كله وتدبر سياقها في السورة والآية.

وتأسيساً على هذا يكون التأويل الذي لا يتوافق مع قانون العربية، كالتفسير المذهبي والإشاري، والزعم بأن للقرآن ظاهراً أو باطناً تحريفاً له عن مواضعه، ولا يمكن أن يسمى تفسيراً.

سادساً : إن القرآن الكريم كتاب أحكمت آياته ثم فصلت من لدن حكيم خبير، وهو من ثم لا يعرف تناقضاً أو اختلافاً بين آياته، بل إن هذه الآيات يفسر بعضها بعضاً، وما نزل منها متأخراً مبني في المعنى على ما نزل متقدماً كما يرى الإمام الشاطبي، وكان هذا الرأي للشاطبي هو منطلق الدعوة إلى تفسير القرآن موضوعاً موضوعاً، والذهاب إلى أن العمل التفسيري لا يكون كامل الدقة إلا إذا جمعت الآيات المتعلقة بموضوع واحد وفق ترتيبها في النزول، وإلى جانبها السنن والآثار التي تعرضت لهذا الموضوع.

وتحمس لهذا اللون من التفسير الموضوعي بعض المعاصرين وظهرت فيه مؤلفات لا بأس بها ولا شك في أنه منهج سديد في فهم القرآن، وتيسير الإلمام بموضوعاته وأحكامه، بيد أن هذا لا يعني أن منهج القدماء، وبعض المحدثين في تفسير القرآن؛ طوعاً للترتيب المعهود منهج عقيم، أو لا يكشف عن القضايا والأحكام القرآنية التي توزعتها الآيات والسور في ترابط

وتناسق وشمول، فما غفل أصحاب هذا المنهج وهم يفسرون القرآن عن الترابط بين الآيات التي تتحدث عن موضوع واحد، ثم إن ترتيب الآيات - وهو توقيفي - يعني أن بين موضوعات القرآن وقضاياه تناسباً وتماسكاً، وأن ذكر آية تتحدث عن الجهاد مثلاً بعد آية تأمر بالركوع والسجود وفعل الخير ليس من باب ذكر موضوع عقب غيره لا يلتقي معه في أصل من الأصول، أو وجه من الوجوه، فكل آيات القرآن تمثل وحدة يشد بعضها بعضاً، أو أصولاً يجمعها أصل واحد، ولهذا سيبقى لمنهج الأقدمين من حيث جانبه الشكلي رسالته في خدمة النص القرآني، كما أن لمنهج بعض المعاصرين رسالته كذلك في خدمة هذا النص المقدس.

سابعاً : وإذا كان القرآن يفسر بعضه بعضاً فإن هذا التفسير ليس مقصوراً على موضوع واحد تكرر ذكره في كتاب الله في أكثر من آية، ولكنه ينسحب على كل ما اشتمل عليه القرآن من أحكام؛ بمعنى أن المفسر لا يشرح آية شرحاً يتعارض مع آية أخرى، وإن اختلف موضوع كل منهما، فليس في هذا الكتاب المحكم اختلاف أو تعارض بين آياته وأحكامه، ومن ثم كان الربط بين تعاليم القرآن أمراً لازماً؛ درءاً للتناقض أو الاضطراب في تفسير الكتاب العزيز.

إن من يحاول مثلاً تفسير قوله: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا وَٱلَّذِينَ هَادُوا وَٱلنَّصَٰارَىٰ وَٱلصَّابِئِينَ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلأَخِرِ وَعَمِلَ صَٰالِحاً فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلاَ خَوْفٌ

عَلَيْهِمْ وَلاَ هُمْ يَحْزَنُونَ﴾[1] دون أن يربط هذه الآية بغيرها من الآيات التي تحدثت عن عالمية القرآن، وأنه دعوة للناس جميعاً، وأنه هيمن على كل الكتب التي خلت قبله، وأنها أصبحت بعد نزوله منسوخة وأيضاً دون أن يربطها بهذه الآية: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَٱلَّذِينَ هَادُوا۟ وَٱلصَّـٰبِـِٔينَ وَٱلنَّصَـٰرَىٰ وَٱلْمَجُوسَ وَٱلَّذِينَ أَشْرَكُوٓا۟ إِنَّ ٱللَّهَ يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ شَهِيدٌ﴾[2] - إن من يحاول تفسير تلك الآية دون أن يصل بينها وبين ما أومأت إليه من الآيات فإنه يخطئ في التفسير حين يرى أن هؤلاء من الذين هادوا والنصارى والصابئين أصحاب عقيدة صحيحة وإن لم يرتضوا الإسلام الذي بعث به محمد ﷺ ديناً؛ لأن في ذلك تناقضاً بين آيات القرآن وأحكامه، وينتهي بنا إلى أن نؤمن ببعض الكتاب ونكفر ببعضه الآخر، ولا علاقة لهذا الموقف الذي لا يجامل في الحق بمبدأ التسامح في الإسلام، فهذا المبدأ شيء، والتناقض في درس تعاليم هذا الدين شيء آخر[3].

وكذلك الحال بالنسبة لآيات السرقة إذا لم يربط المفسر بينها وبين آيات التكافل والإنفاق ومسؤولية كل

(١) الآية ٦٢ في سورة البقرة.
(٢) الآية ١٧ في سورة الحج.
(٣) أنظر: الإسلام والوحدة الوطنية، للدكتور محمد عمارة، وأيام مع طه حسين للمؤلف، ص ١٤٣.

فرد في المجتمع عن غيره من الأفراد، وهكذا في كل آيات القرآن لا ننظر في بعضها دون أن نصل بينها وبين غيرها من الآيات، فهي كلها متكاملة متآزرة في تقرير الأحكام التي يقوم عليها منهج القرآن في بناء الشخصية الإنسانية بما يؤهلها لعمارة الأرض بالحق والعدل والإخاء والفضيلة.

ثامناً : وكما أطبقت كلمة العلماء على أن القرآن يفسر بعضه بعضاً أجمعت على أن السنة النبوية بمفهومها الشامل بالنسبة للقرآن أشبه ما تكون بالمذكرة التفسيرية بالنسبة للقانون.

إن من المجمع عليه أن مهمة الرسول ﷺ لم تكن مقصورة على التبليغ، وإنما كانت إلى هذا بيان ما يحتاج من آيات القرآن إلى توضيح، ومن ثم كان رسول الله ﷺ هو المفسر الأول للقرآن، فسره بسنته قولاً وعملاً، فلا مناص لمن يرغب في تفسير القرآن من أن يلم أولاً بتفسير الرسول؛ لأنه مبين عن ربه، وليس بعد بيانه بيان، ومن أعرض عن هذا التفسير، فلا يحق له أن يقول في كتاب الله كلمة واحدة، وكان من الخاسرين الذين ضل سعيهم في الحياة الدنيا، وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعاً.

إن دراسة السنة النبوية، والإلمام بحياة الرسول ﷺ وكذلك حياة صحابته الذين عاينوا التنزيل، وعرفوا مناسبات النزول لكثير من الآيات، فضلاً عن دراسة البيئة

المادية والمعنوية التي نزل فيها القرآن ـ ضرورة لا غنى عنها لمن يقدم على تفسير كتاب الله، على أن يكون حذراً في قبول بعض المرويات، ولا يأخذ منها إلا ما كان صحيحاً لا شبهة فيه من وضع ونحوه.

تاسعاً : إن الدعوة إلى التجديد لا يقتضي نبذ القديم كله؛ لأن أولى مراحل التجديد هي قتل القديم فهماً[1]، فما كان منه ملائماً لعصرنا، ولا يعكس ثقافة خاصة، أو هوى مذهبياً فهو زاد علمي نعض عليه بالنواجذ، وما لم يكن ذلك عذرنا أصحابه، واعترفنا لهم بفضل السبق على ما كان منهم من عثرات وهنات، وليس من المنهجية العلمية أن نحكم على تراث الأجيال الماضية بمفاهيم وموازين عصرنا، فلكل عصر قيمه الفكرية وموازينه العلمية.

وقد لاحظت أن بعض الذين يدعونا إلى التجديد في التفسير يتهمون القدامى بما لا يليق أن ينسب إليهم، فهم على كل حال خلفوا لنا تراثاً علمياً ـ وإن شابته بعض الشوائب ـ ما زال شامخاً لم تستطع جهود المعاصرين أن تحجب قوته وتأثيره، بل إنها في الحقيقة ما زالت عالة عليه.

إن القدماء أدوا واجبهم نحو كتاب الله على ما لهم من ميول مذهبية واتجاهات فكرية، وعلينا أن نحاول أداء الواجب كما فعل السلف دون الوقوع فيما وقعوا

(١) أنظر: مناهج تجديد، ص ٢٠٢.

فيه، ولا يدفعنا الحرص على التجديد إلى تشويه عطاء هؤلاء العلماء الذين لم يدخروا وسعاً في خدمة كتاب الله، وفقاً لثقافتهم وظروف أزمانهم.

عاشراً : أما المنهج الأدبي في التفسير والذي دعا إليه الشيخ الخولي فهل يقصد به الدراسة الأدبية لذاتها؟ بمعنى أن مهمته مقصورة على توضيح الجوانب البيانية في الأسلوب القرآني من حيث مفرداته وتراكيبه، ومن حيث اتساق درجة إعجازه في كل ما عرض له من قضايا وأحكام، أو أن الغاية من هذا المنهج أن دراسة تلك الجوانب البيانية دراسة علمية تهدي إلى الكشف الدقيق عن موضوعات القرآن وآدابه، وفيما ذكرته الدكتور عائشة عن ضوابط المنهج أو سماته يؤكد هذا، وينفي أن يكون المنهج الأدبي مجرد دعوة لتذوق البلاغة القرآنية، وتشرب حلاوتها، وسمو آفاقها، وإن كان ذلك في حد ذاته عملاً علمياً يخدم الكتاب العزيز في أخص وجوه إعجازه، وتحديه للعرب، وهم في ذروة الفصاحة والبيان.

ويذهب أحد الذين آمنوا بالتفسير الأدبي من تلامذة الشيخ الخولي، وحاول أن يطبقه في دراسة عن يوم القيامة إلى أن هذا التفسير لديه أبواب ثلاثة يسلم كل منها إلى تاليه: فأما الباب الأول فدراسة معاني المفردات كما وضحها الشيخ في منهجه، وأما الباب الثاني فدراسة الأسلوب، أي طريقة التأليف بين المعاني المفردة لتأدية

الأغراض، وأما الباب الثالث فدراسة المرامي الإنسانية والاجتماعية من القرآن[1].

حادي عشر : إن العمل التفسيري يحتاج إلى دراسات متنوعة يتعلق بعضها باللغة العربية وآدابها، ويتصل بعضها الآخر بالعلوم التاريخية والجغرافية والاجتماعية والنفسية والطبيعية، حتى تتوافر لهذا العمل كل أسباب الدقة والصحة، ولما أن كان التبحر في هذه العلوم جميعها لا يبلغ إليه إنسان في عمره المحدود كان التعاون بين العلماء ضرورة مفروضة، وبدونه يظل العلم التفسيري مبتوراً.

ثاني عشر : والعمل التفسيري بعد هذا يجب أن يكون قوة محركة للعمل، ودعوة صادقة للتطبيق، وليس مجرد معلومات جافة باردة لا تعرف طريقها إلى الحياة الواقعية. والمفسر الذي يعيش القرآن سلوكاً عملياً، وشعوراً جياشاً بالعاطفة الإسلامية، شعوراً ينبثق عنه العمل الذي لا يعرف الكلل من أجل أن تعلو كلمة الله في الأرض ـ هذا المفسر هو الذي يقدر على أن يكون تفسير القرآن على يديه روحاً تبعث في الإنسان الحركة الدافعة لطاعة الله والاعتصام بدينه والدعوة إليه، وليس ترفاً عقلياً أو متعة ذهنية، فالعلم في الإسلام ليس غاية في ذاته، إنه وسيلة

---

(١) أنظر: يوم الدين والحساب، للدكتور شكري محمد عياد، ص ١٠، ط. دار الوحدة بيروت.

لخشية الله، وسيلة للعمل الذي يقرب من الخالق، ويعمر الأرض، ويحمي رسالة الخير فيها. ولا يفهمنّ أحد أنه يصبح من أجل ذلك لوناً من المواعظ أو الدروشة التي تسبح في عالم من الشطحات والتهويمات، وإنما هي الدراسة التي تجمع بين الفكر والفؤاد، وتربط بين العقل والضمير، وتثير الذهن كما تثير الشعور، إنها تلك الدراسة التي تربي الإنسان تربية خاصة، فلا تكون حقائق العلم أمامه مجرد نظريات وقوانين جافة لا تشدها إلى فاطر الأرض والسماء مشاعر اليقين وروح الإيمان، ومن ثم تكون الحقيقة العلمية ـ أياً كان لونها ـ في خدمة العقيدة، تشد أزرها، وتدفع عنها رياح الشك، أو نزغات المروق والعصيان.

أصول التفسير:

وبعد هذا التحليل والتعقيب على ما أوردته من آراء بعض العلماء في المنهج الأمثل في التفسير، ما هي ملامح هذا المنهج الذي يمكن أن يكون أدنى إلى الحق، وأقرب من توضيح معاني القرآن ككتاب يهدي للتي هي أقوم؟

وقبل الحديث عن تلك الملامح أود الإشارة إلى أن ذلك التحليل للآراء التي أوردتها يقدم طرفاً من السمات العامة لما ينبغي أن يكون عليه العمل التفسيري، ومن ثم تدخل هذه السمات ضمن ملامح المنهج الذي سأعرض له بشيء من التفصيل بعد الكلام عن أصول التفسير التي لا اختلاف عليها ولا جدال فيها.

إن أصول التفسير التي أطبقت عليها كلمة العلماء ثلاثة:

(أ) النص القرآني في موضع آخر.

(ب) التفسير النبوي.

(ج) المعنى اللغوي[1].

والأصل الأول يشير إلى أن القرآن يفسر بعضه بعضاً فأحكامه وآدابه قد توزعتها الآيات والسور، وما أجمل منها في مكان قد بسط في مواقع أخرى غالباً، وما نزل من الآيات متأخراً مبني في المعنى على ما نزل متقدماً، ومن ثَم كان النظر في الآيات المتعلقة بكل موضوع بعد ترتيبها وفقاً للنزول أمراً ضرورياً؛ لأنه يعين على فهم تلك الآيات فهماً متكاملاً ينتج عنه تصور سليم لأبعاد الموضوع الواحد وأحكامه.

ويتصل بهذا الأصل مراعاة الربط بين أحكام القرآن جميعها، فلا ينظر الباحث في آيات حكم منها وهو مبتوت الصلة بسائر الأحكام الأخرى؛ فهي كلها تخرج من مشكاة واحدة، وتمثل في مجموعها بنياناً مرصوصاً لا تستغني لبنة فيه عن غيرها، ولا تقوم بدورها في حماية البنيان من التصدع والانهيار دون سواها، ولهذا كان الفهم السليم لأحكام القرآن منوطاً بالربط بينها؛ درءاً للوقوع في الفهم القاصر أو التناقض، والقرآن كتاب الله الذي أحكمت آياته فلا يعرف تناقضاً ولا تعارضاً ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً.

---

(١) أنظر: اتجاهات التفسير في العصر الحديث، للشيخ مصطفى الطير، ص ٢١٥، ط. أولى، القاهرة.

أما الأصل الثاني فالتفسير النبوي للقرآن كان أول تفسير له، لقد بين الرسول ﷺ للصحابة ما احتاج من ألفاظ القرآن وأحكامه إلى بيان، فكانت السنة لهذا شارحة للكتاب، فصلت أصوله وقواعده، ووضحت مبادئه ومقاصده.

ويدخل في هذا الأصل ما يُعزى إلى الصحابة من أقوال، فهم عاينوا التنزيل، وكانوا يسألون ويختلفون، فكانت تنزل الآيات إجابة أو حكماً عما سألوا عنه، واختلفوا فيه، فهم لذلك أعرف بأسباب النزول وأحداث السيرة النبوية، بالإضافة إلى ما امتازوا به من علم وعمل، وإلى أن أقوالهم في حكم المرفوع إلى النبي ﷺ، فتأخذ حكم سنته من هذا الوجه، غير أن المفسر إزاء بعض المرويات والنقول لا بد له أن يأخذ بالحيطة والحذر، لأن منها ما دخلته الإسرائيليات والتأويلات الباطلة أو المفاهيم التي تمثل طرفاً من الأساطير الشعبية، فلا يقبل من الآثار ألا ما أجمعت الأمة على صحته، ومر عبر موازين النقد التاريخي التي وضع المسلمون أسسها في علوم الحديث.

وللأصل الثالث وهو التفسير اللغوي ضوابط أو مبادئ أساسية هي:

(١) تفسير الألفاظ تفسيراً يلتقي مع معانيها وفقاً للمعجم اللغوي للعربية وقت نزول القرآن، بسبب تطور الدلالات اللفظية بمرور الزمن، مع مراعاة الدلالة القرآنية للكلمة باستقراء مواضعها في الكتاب كله، وتدبر سياقها في الآية والسورة.

(٢) الالتزام بقواعد تفسير النصوص المتفق عليها كأحكام العموم والخصوص، والإطلاق والتقييد، والمنطوق والمفهوم.. إلخ.

(٣) تقديم المعنى الحقيقي على المعنى المجازي، بحيث لا يصار إلى هذا المعنى إلا إذا تعذرت الحقيقة[١].

والأخذ بهذه المبادئ في تفسير المفردات أو ما عبر عنه بشرح الغريب يمنع كل تأويل لا يلتقي مع قواعد اللغة العربية التي بها نزل الكتاب المحكم.

هذه الأصول الثلاثة التي لا يختلف عليها اثنان متعاونة كلها في الكشف عن معاني القرآن، وتطبيقها لا يعني طرح جهود السابقين أو عدم الاسترشاد بها والتعويل عليها، وإنما كل ما يعنيه الالتزام بتلك الأصول أن جهود السابقين تصبح محكومة بها لا حاكمة عليها، فكل رأي يتعارض مع أصل من تلك الأصول لا يعتد به.

ولكي يكون تطبيق أصول التفسير المجمع عليها محققاً الغاية منها في تفسير كتاب الله تفسيراً خالياً من شوائب النزعات والثقافات الخاصة كان على المفسر أن يأخذ نفسه ما استطاع بالموضوعية والتجرّد من التصورات المذهبية أو العلمية بمفهومها المعاصر، حريصاً أبلغ الحرص على إظهار عظمة القرآن في تشريعه وآدابه وهدايته، وعلاقة هذا الكتاب بالحياة وتياراتها المتجددة في الفكر والاجتماع والاقتصاد والسياسة، فهذا القرآن مهمته الأولى إخراج البشرية من الظلمات إلى النور، ووضعها على طريق مستقيم لا عوج فيه، طريق مستقيم في العقائد والأخلاق والأعراف والتشريعات، وما لم يكن تفسيره معيناً على تحقيق هذه المهمة أو الغاية فإنه لن يكون تفسيراً بالمعنى الصحيح.

---

(١) أنظر: مناهل العرفان، ج١، ص ٥٠٢.

إن الاهتمام بالقضايا النحوية والبلاغية وما يدور في فلكها اهتماماً زائداً، أو اتخاذها الغاية الأولى للمفسر، يحول بينه وبين توضيح الفلسفة القرآنية في بناء الأفراد والجماعات، ووقاية الأمة كل أسباب التخلف والانحطاط، ويجعل من التفسير كما ذهب الإمام محمد عبده لوناً من التطبيقات العربية لا وسيلة لتشرب المعاني القرآنية، والعمل من أجل الحياة في ظلها، والاعتصام بها، والشهادة دونها.

أهم ملامح المنهج:

وماذا بعد كل ما تقدم عن أهم ملامح المنهج الذي يمكن أن يعين على شرح كتاب الله شرحاً يوضح معانيه دون تأويل مذهبي أو فكري خاص..؟

إن أهم هذه الملامح هي:

أولاً : تطبيق الأصول العامة التي لا اختلاف عليها في تفسير كتاب الله في دقة، دون الزجّ بالقرآن في نصرة رأي أو مذهب أو نظرية علمية مع الالتزام بقواعد العربية في شرح المفردات والتراكيب دون إغفال لاستعمالات القرآن لها؛ دفعاً لكل التأويلات الخاصة كالتفسير الإشاري ونحوه.

ثانياً : التركيز على توضيح الغاية الأولى من نزول القرآن، وهي إخراج البشرية من عبادة الناس والشهوات إلى عبادة الله الواحد الأحد، وأنه من ثم جاء بمنهج كامل للحياة الإنسانية في شتى مجالاتها، وأن هذا المنهج لا نظير له، صبغة الله ومن أحسن من الله صبغة، وأن سعادة

الإنسان منوطة باتباع هذا المنهج في صدق وشمول، على أن يكون الحديث عن ذلك كله في أسلوب تفوح منه رائحة الإيمان، وحرارة اليقين؛ بحيث يصبح قوة محركة للعمل، فلا هدف من شرح كتاب الله إلا الفهم من أجل التطبيق والسلوك، ومن هنا كان على المفسر ألا يتناول ما يتصل بعالم الغيب والآيات المتشابهات إلا في قصد، وألا يسرف في تأويلها وعرض الآراء المضطربة حولها، وأن يفسرها في ضوء الدلالة اللغوية للألفاظ، والتراكيب مع الربط بينها وبين الآيات المحكمات؛ فهي أم الكتاب، وعليها مدار أحكامه.

ثالثاً : ومن سمات هذا المنهج الجمع بين الأصالة والمعاصرة؛ لأن أولى مراحل التجديد والتطوير فيه هي قتل القديم فهماً واستيعاباً ونقداً، والاسترشاد به فيما يجدي الواقع، وذلك في أسلوب عصري، فلكل زمان لغته ومشكلاته، وقد أمرنا بمخاطبة الناس بالتي هي أحسن، وعلى قدر عقولهم، ومن ثم كان على من يتصدى للتفسير أن تضم ثقافته إلى جانب فقه لغة النص، ودراسة تاريخه ألواناً من الدراسات النفسية والاجتماعية والاقتصادية والفكرية والسياسية، وبعبارة موجزة كل ما يموج به عصره من أفكار ونظريات؛ ليكون في عمله التفسيري أقدر على تجاوز البحث الحرفي الجامد[1] إلى الفهم الدقيق

---

(١) أنظر: الشخصانية الإسلامية، للدكتور محمد عزيز الحبابي، ص ١٤٢، ط. دار المعارف، القاهرة.

الواعي لأهداف القرآن ومشكلات الحياة الواقعية، والأسلوب الملائم لعلاجها وفق تلك الأهداف.

رابعاً : إن هذا المنهج التفسيري منهج استقرائي تحليلي تركيبي، فهو يتتبع المادة القرآنية، في الكتاب كله حول الموضوع الواحد، ويستقرئ السنن والآثار التي تعرضت لهذا الموضوع باعتبارها وسائل لإلقاء الضوء على النص القرآني من حيث الإجمال والتفصيل والإطلاق والتقييد، وترتيب الآيات وفقاً للنزول، ومعرفة أسبابه مع ملاحظة أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، إلى غير ذلك مما يعين على ما يسمى بدراسة ما حول النص.

أما أقوال العلماء في مختلف فروع الدراسات والعلوم فهي وجهات نظر ينتفع بها في حدود الأصول التفسيرية دون أن ننسى أن القرآن هو الأصل، والمرجع الأول، وأنه حاكم على هذه الأقوال، وليس محكوماً بها[1].

ويقصد بالتحليل دراسة عناصر الظاهرة أو الفكرة أو النص، وإدراك ما بين هذه العناصر من علاقات للوصول إلى تكوين فكرة واضحة عن الشيء المدروس بعد التأليف بين تلك العناصر التي قام الباحث بتحليلها تحليلاً علمياً كشف عن معرفتها معرفة صحيحة[2].

فالمفسر يحلل مفردات النص القرآني وتراكيبه

---

(١) أنظر: مقدمة في المنهج، ص ١٣٧.

(٢) أنظر: سابقاً موضوع التحليل والتركيب في الفصل الأول من الباب الأول.

تحليلاً دقيقاً يتوخى إبراز الدلالات؛ وفقاً للقواعد المعجمية واللغوية في عصر نزول الوحي مع مراعاة الاستعمال القرآني، ولا يكتفي الباحث بهذا، وإنما يدرس أيضاً العلاقات بين أجزاء النص، وما احتف به من ظروف بيئية، وملابسات خاصة، ثم تكون المرحلة الأخيرة، وهي مرحلة استنباط المعاني والأحكام، وهي مرحلة يصل إليها الباحث بعد تركيب الأفكار الجزئية للنص، أو التأليف بينها وهي أفكار جاءت ثمرة التحليل للمفردات، وإدراك ما بينها من صلات.

والأخذ بهذا المنهج لا يعني أن جهود المفسرين تصبح نسخاً مكررة ليس بينها تفاوت أو تباين، فسيظل لشخصية المفسر دورها الذاتي، وأثرها الخاص وإنما كل ما يعنيه الأخذ بذلك المنهج أن تتوالى المذهبية الفكرية، أو لا تطغى على العمل التفسيري، وتسود الموضوعية هذا العمل، وتصبح الذاتية في دائرة لا تؤثر على الجوهر أو الأهداف الأساسية لشرح كتاب الله.

العمل الجماعي:

يجنح بعض المعاصرين إلى الأخذ بالعمل الجماعي في دراسة العلوم الإسلامية، فنحن نعيش في عصر قضى على المسافات بين الأقطار، ويسر للناس فرص اللقاء، وتبادل الآراء دون مشقة أو عناء، فضلاً عما جد فيه من مشكلات واتجاهات فكرية متعددة، وتطورات علمية مذهلة لا يتسنى لفرد واحد مهما أوتي من طاقة عقلية وعمر مديد أن يحيط بها جميعها، فكان التعاون بين الباحثين

وأهل الذكر في دراسة تلك المشكلات والاتجاهات والتطورات المتداخلة، والتي تؤثر في حياة المجتمع البشري تأثيراً واضحاً - أكثر نفعاً وأقل خطأً.

ويرى هذا البعض أن التفسير في عصرنا الحالي يقوم على النحو التالي:

(أ) تتألف لجان التفسير من علماء الدين وعلماء اللغة ونفر قليل من أهل العلم الحديث، على أن يكون هؤلاء ممن لا يحاولون إخضاع الآيات لآراء خاصة.

(ب) تتولى هذه اللجان وضع تفسير جديد للقرآن، وفي الوقت نفسه تقوم بتنقية كتب التفسير الحالية من الإسرائيليات[1] والتأويلات الباطلة.

(ج) على اللجان أن تذكر وهي تراجع كتب التفسير، أو تضع للقرآن تفسيراً جديداً. إن القرآن ليس كتاب طب أو فلك أو طبيعة، وإنما هو كتاب تشريع وهداية في المقام الأول، فلا يجوز أن تحمل آياته من المعاني ما لا تحتمل، أو تحاول إخضاعها للاكتشافات الحديثة، أو تخضع لها هذه الاكتشافات؛ لكي لا نعرّض القرآن في المستقبل القريب أو البعيد لما تعرضت له بعض النظريات العلمية القديمة، وما قد تتعرض له بعض النظريات الحديثة بعد عشرات السنين أو مئاتها من تغيير وتبديل أو سقوط وانهيار[2].

---

(١) يقصد بالإسرائيليات كل ما أخذه علماء المسلمين من روايات في التفسير من أهل الكتاب وبخاصة اليهود (وانظر: الإسرائيليات في التفسير، للدكتور رمزي نعناعة).

(٢) أنظر: مجلة «العربي»، العدد ٧٦، ص ١٣٨.

وهذا العمل الجماعي سواء في وضع تفسير عصري جديد للقرآن أو في تنقية كتب التفسير مما اشتملت عليه من إسرائيليات أو تأويلات فاسدة ـ هذا العمل الذي يخضع لضوابط منهجية صارمة؛ حماية للقرآن من التأويلات المذهبية أو السياسية، أو الزج به في النظريات العلمية التي لا تثبت على حال، ومحاولة لتجلية هدايات القرآن، وأهدافه العليا في صياغة الحياة الإنسانية صياغة ربانية ـ تعاون علمي يباركه الإسلام، بل يحض عليه، حتى تكون الثمرات ناضجة تؤدي دورها الفاعل في إحداث التغيير الجذري في حياة المجتمع الإسلامي المعاصر؛ ليكون للإسلام سلطانه وهيمنته على الأفراد والجماعات في كل شأن من شؤون الحياة.

ولكن أخطر ما يهدد هذا التعاون ويقضي عليه بالفشل هو التأثر بالأهواء السياسية أو المذهبية، وعدم التخطيط المدروس للاستمرارية، والعطاء والمتجدد، دون اعتبار لما يجد من اختلافات وصراعات بين الشعوب الإسلامية، فكم وأدت هذه الصراعات كثيراً من الأعمال العلمية، أو حالت دون استمرارها، ناهيك بسواها من الأعمال في شتى المجالات. . . .

الفصل الثاني

منهج البحث في السُّنة

السُّنة لغة واصطلاحاً:

تطلق السنة لغة على الطريقة والسيرة محمودة كانت أو مذمومة، ومن ذلك ما روي عن النبي ﷺ أنه قال: من سنَّ في الإسلام سنة حسنة فله أجرها وأجر من عمل بها بعده، من غير أن ينقص من أجورهم شيء، ومن سنّ في الإسلام سنة سيئة كان عليه وزرها ووزر من عمل بها من بعده، من غير أن ينقص من أوزارهم شيء[(١)].

والسنة من حيث الاصطلاح لها عدة إطلاقات: فهي في اصطلاح المحدثين: ما أثر عن النبي ﷺ من قول أو فعل أو تقرير، أو صفة خِلقية أو خُلقية أو سيرة، سواء كان قبل البعثة أو بعدها، وهي بهذا المعنى ترادف الحديث عند بعضهم[(٢)].

---

(١) رواه الإمام مسلم في كتاب العلم.

(٢) السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي، ص ٥٩، ويرى بعض العلماء أن السنة ترادف الحديث، فهما متساويان في الدلالة، ومنهم من ذهب إلى أن السنة أخص من الحديث؛ إذ هي الطريقة العملية التي سلكها النبي ﷺ في سيرته المطهرة على حين أن الحديث يشمل القول والفعل فهو أعم. والخبر يرادف الحديث وإن كان إطلاق الإخباري على من يشتغل بالتواريخ حمل بعض العلماء على تخصيص المشتغل بالسنة بلفظ «المحدث» لتمييزه عن «الإخباري»، وعلى تسمية ما جاء به حديثاً؛ لتمييزه عن الذي يجيء عن =

وفي اصطلاح الأصوليين: ما نقل عن النبي ﷺ من قول أو فعل أو تقرير. وقد تطلق السنة عند علماء الأصول على ما دل عليه دليل شرعي سواء كان ذلك في الكتاب العزيز، أو عن النبي ﷺ، أو اجتهد فيه الصحابة كجمع المصحف، وحمل الناس على القراءة بحرف واحد، وتدوين الدواوين، ويقابل ذلك البدعة، ومنه قوله ﷺ: عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي[1].

والسنة في اصطلاح الفقهاء: ما ثبت عن النبي ﷺ من غير افتراض ولا وجوب، وتقابل الواجب وغيره من الأحكام الخمسة، وقد تطلق عندهم على ما يقابل البدعة، ومنه قولهم؛ طلاق السنة كذا، وطلاق البدعة كذا[2].

ومرد هذا الاختلاف في الاصطلاح بين العلماء إلى اختلافهم في الأغراض التي تعنى بها كل طائفة منهم في دراسة السنة، فعلماء الحديث إنما بحثوا عن رسول الله ﷺ الإمام الهادي الذي أخبر الله عنه أنه أسوة لنا وقدوة، فنقلوا كل ما يتصل به من سيرة وخلق، وشمائل وأخبار وأقوال وأفعال، سواء أثبت ذلك حكماً شرعياً أم لا.

وعلماء الأصول إنما بحثوا عن رسول الله ﷺ المشرّع الذي

= غيره. أما الأثر فهو يرادف الخبر والحديث والسنة، يقال: أثرت الحديث بمعنى رويته ويسمى المحدث أثرياً نسبة للأثر، ومن ثم لا مسوغ لتخصيص الأثر بما أضيف إلى السلف من الصحابة أو التابعين. (وانظر: قواعد التحديث، للقاسمي، ص ٦١، وعلوم الحديث ومصطلحه، للدكتور صبحي الصالح، ص ٣، ط٨، بيروت).

(١) السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي، ص ٦٠.

(٢) أنظر: المصدر السابق.

يضع القواعد للمجتهدين من بعده، ويبين للناس دستور الحياة، فعنوا بأقواله وأفعاله وتقريراته التي تثبت الأحكام وتقررها.

أما علماء الفقه فإنما بحثوا عن رسول الله ﷺ الذي لا تخرج أفعاله عن الدلالة على حكم شرعي، وهم يبحثون عن حكم الشرع على أفعال العباد وجوباً أو حرمة أو إباحة أو غير ذلك[1].

ولكن هذا الاختلاف بين العلماء في تعريف السنة؛ تبعاً للأغراض التي تحرص عليها كل طائفة منهم، لا يعد في الواقع اختلافاً جوهرياً، فهو ضرب من الاهتمام بجانب دون آخر من جوانب السنة، أو التوسع في مدلولها لدى بعض العلماء، وقصر هذا المدلول على مجال خاص لدى البعض الآخر منهم، والكل مجمع على أن الرسول ﷺ أسوة لأمته فيما يقول ويفعل، وأن ما يؤثر عنه في التشريع والأخلاق سنة متبعة، وهداية نبوية لا غنى عنها، ولا سبيل إلى التفريط فيها.

من تاريخ السنة:

لئن كان القرآن الكريم المصدر الأول للدين الإسلامي فإن السنة النبوية المصدر الثاني لهذا الدين، ولذلك لقيت من المسلمين منذ فجر الدعوة مثل ما لقي القرآن من حيث حفظها والعمل بها، بل وتدوينها، وإن لم يكن هذا التدوين رسمياً، ولم يبلغ درجة تدوين الكتاب العزيز، فلم تسجل السنة كلها تسجيلاً دقيقاً لا يند منه شيء كما كان الحال بالنسبة للقرآن.

(١) السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي، ص ٦١.

ولعل عدم تدوين السنة في عهد رسول الله ﷺ كما دون القرآن يرجع إلى أنه عليه الصلاة والسلام عاش بعد البعثة ثلاثة وعشرين عاماً تقريباً، وأنه لم يكن يحدّث الناس كما كان يتلو عليهم القرآن فور نزوله، لقد كان يحدّث في المسجد والسوق والطريق والبيت، وهو يجاهد في سبيل الله، أو يقضي بين الناس، وعلى وجه الإجمال كانت حياته بعد البعثة كلها حديثاً، فأنّى للكتبة من الصحابة الوقت لمتابعة ما يصدر عن الرسول عليه السلام من قول أو فعل أو تقرير.

ويضاف إلى هذا اعتماد العرب ـ وهم أمة أمية ـ على الذاكرة لحفظ ما يودون حفظه واستظهاره، وأن الخوف من التباس القرآن ببعض أحاديث الرسول كان من عوامل عدم التدوين الرسمي للسنة في عصر النبوة بلا مراء.

وبذلك يكون من الخطأ العلمي والتاريخي القول بأن السنة جميعها ظلت محفوظة في الصدور يتناقلها المسلمون شفاهاً، ولم تعرف التدوين إلا على رأس المائة الأولى في عهد عمر بن عبد العزيز كما يذهب جمهور المستشرقين دون برهان على ما يذهبون إليه. والآثار الصحيحة التي تدل على كتابة السنة في عصر البعثة كثيرة، أوردتها كتب الصحاح والسيرة، وبعض كتب الطبقات وعلوم الحديث، ومن ذلك ما رواه البخاري في كتاب العلم عن أبي هريرة: إن خزاعة قتلوا رجلاً من بني ليث عام فتح مكة بقتيل منهم قتلوه، فأخبر بذلك النبي ﷺ فركب راحلته فخطب فقال: إن الله حبس عن مكة القتل ـ أو الفيل، شك أبو عبد الله [أي البخاري] ـ وسلط عليهم رسول الله ﷺ والمؤمنين، إلا وأنها لم

تحل لأحد قبلي، ولم تحل لأحد بعد، إلا وأنها حلت لي ساعة من نهار، إلا وأنها ساعتي هذه حرام، لا يُختلى شوكها، ولا يُعضد شجرها، ولا تلتقط ساقطتها إلا لمنشد، فمن قتل له قتيل فهو بخير النظرين: إما أن يُعْقل وإما أن يُقاد أهل القتيل فجاء رجل من أهل اليمن، فقال: اكتب لي يا رسول الله، فقال عليه الصلاة والسلام: اكتبوا لأبي فلان فهذا اليمني ـ وهو أبو شاه[1] ـ طلب أن تكتب له خطبة رسول الله ﷺ هذه، فأمر عليه الصلاة والسلام بكتابتها له.

وروي أن بعض الصحابة قالوا لعبد الله بن عمرو، وكان يكتب كل ما يقوله الرسول: إنك تكتب عن رسول الله كل ما يقول، ورسول الله قد يغضب فيقول ما لا يتخذ شرعاً عاماً، فرجع ابن عمرو إلى رسول الله ﷺ فقال له: اكتب فوالذي نفسي بيده ما خرج من فمي إلا حق[2].

وثبت أن رسول الله ﷺ كتب إلى ملوك عصره، وأمراء جزيرة العرب كتباً[3] يدعوهم فيها إلى الإسلام، وكان ينفذ مع بعض أمراء سراياه كتباً، ويأمرهم ألا يقرؤوها إلا بعد أن يجاوزوا موضعاً معيناً.

كذلك ثبت أن صحفاً أو كتباً دونت في عصر النبوة كالصحيفة الصادقة التي كتبها عبد الله بن عمرو بن العاص، وهي من أشهر الصحف المكتوبة في العصر النبوي، وإذا لم تصل إلينا هذه الصحيفة كما كتبها عبد الله بخطه فقد وصل إلينا محتواها، لأنها

---

(١) أنظر: عمدة القارئ للعيني، ج٢، ص ١٦٦، ط. الدمشقي.
(٢) سنن الدارمي، ج١، ص ١٢٥.
(٣) أنظر: مراسلة النبي للملوك والأمراء، للشيخ عبد الحكيم المرسي، ط. دار الكتاب العربي.

محفوظة في مسند الإمام أحمد، حتى ليصح أن توصف بأنها أصدق وثيقة تاريخية تثبت كتابة الحديث على عهده صلوات الله عليه[١].

وهناك وثيقة كتبت في السنة الأولى من الهجرة، وهي تلك الوثيقة التي عالجت أهم مشكلات المجتمع المدني بعد هجرة المسلمين إليه، فقد كان هذا المجتمع متنافراً من حيث التركيب الاجتماعي، إذ كان يضم المهاجرين والأنصار واليهود والمشركين بالإضافة إلى المنافقين، وقد تضمنت هذه الوثيقة جملة من المبادئ التي قررت حقوق الجميع في عدالة، ونصت على قيادة رسول الله ﷺ لكافة سكان المدينة، ومن ثم سادت كلمة الإسلام فيها، وسكن المسلمون إلى دينهم، وجعلوا يقيمون فرائضه مجتمعين وفرادى لا يخافون أذى، ولا يخشون فتنة.

وقد أطلق على هذه الوثيقة التي كانت كدستور لدولة الإسلام الفتية في المدينة المعاهدة أو الصحيفة أو الكتاب[٢].

وإذا كانت قد رويت بعض الأحاديث التي تحذر من كتابة السنة أو تنهي عنها إلى جانب ما روي من أحاديث تأمر بكتابتها أو تأذن بها فإن العلماء قد جمعوا بينها بأن ماجاء منها للحظر عن الكتابة إنما قصد به حفظ القرآن وعدم اختلاطه بالحديث، وأن الرسول أباح لبعض الصحابة كتابة أقواله حين أمِن ما كان يخشاه من التباس الحديث بالقرآن[٣].

---

(١) علوم الحديث ومصطلحه للدكتور صبحي الصالح، ص ٢٧.

(٢) أنظر: في الثقافة الإسلامية، للمؤلف، ص ٣٨، ط. جامعة الفاتح.

(٣) أنظر: تقييد العلم للخطيب البغدادي، ت: د. يوسف العش.

ويرى بعض المحدثين أنه لا تعارض بين أحاديث النهي وأحاديث الإذن إذا فهمنا النهي أنه نهي عن التدوين الرسمي كما كان يدون القرآن، وأما الإذن فهو سماح بتدوين نصوص من السنة لظروف وملابسات خاصة، أو سماح لبعض الصحابة الذين كانوا يكتبون السنة لأنفسهم[1].

والذي لا خلاف عليه أن بعض السنن دوّن على عهد رسول الله ﷺ وبإذنه أو أمره، وأن بعض الصحابة كتب لنفسه طائفة من أقوال الرسول، وأن هذا التدوين ليس رسمياً أو شاملاً كتدوين القرآن، ولكنه يعطي اهتمام المسلمين بالمصدر الثاني لدينهم، ومبلغ حرصهم على حفظه وقيده بالكتاب.

وبعد وفاة رسول الله ﷺ واجه المسلمون بعض المشكلات الخطيرة، وعلى رأسها مشكلة المرتدين، وكان لا مناص من عمل حاسم لردع هؤلاء الذين فرقوا بين الصلاة والزكاة، أو ادعوا النبوة وأفسدوا في الأرض، وتمثّل هذا العمل في إعداد الجيوش التي قضت على هؤلاء المارقين، واستشهد في حروب الردة عدد كثير من القراء [أي حفظة كتاب لله] فكان تدوين القرآن وجمعه في الصحف خوفاً عليه من أن يضيع منه شيء، ولكن المسلمين لم يتجاوزوا ذلك إلى كتابة السنة وجمعها كما فعلوا بالقرآن، وانصرفت همتهم إلى نشرها بطريق العمل والرواية، ومع هذا كان هناك تسجيل لبعض الأحاديث في كراريس صغيرة، وروي أن بعض الخلفاء كانوا يحضون على تقييد السنة[2]، بل إن عمر بن الخطاب

(١) أنظر: السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي، ص ٧٤.

(٢) أنظر: علوم الحديث ومصطلحه للدكتور صبحي الصالح، ص ٤٠.

قد عزم فعلاً على تدوينها، ومكث شهراً يفكر في الأمر، غير أنه آثر في النهاية عدم الإقدام على ما كان قد عزم عليه؛ خوفاً من اختلاط القرآن بالسنة، أو يشتغل عنه بسواه، أو يضاهي به غيره في الكتابة[1].

ولعلَّ الفاروق قد آثر عدم تقييد السنة أيضاً، خوفاً من أن يصبح ما يدون معولاً عليه وحده، وليس من اليسير الإحاطة بالسنة كلها وتدوينها، لتفاوت الصحابة في معرفتها، ولتفرق بعضهم في الأمصار.

وإذا كان الغالب على السنة في عصر الصحابة هو السماع والرواية، وأن ما دوّن منها في هذا العصر كان قليلاً فإن الصحابة أخضعوا الرواية الشفهية للسنة لبعض الضوابط التي تشهد لهم بالحرص البالغ على حياطتها ومنع الدخيل عنها، ومن ذلك الدعوة إلى الإقلال من الرواية، لأن كثرة الكلام تورث الغلط، وكثرة النقل تطغى على الفهم، وتشل العقل وتعوقه عن أداء وظيفته[2].

وكان مع الدعوة إلى الإقلال من الرواية الأخذ بالتثبت والتحري، وتمثل هذا في بعض الأحيان في طلب شاهد على السماع أو الخبر، كما تمثل أيضاً في وزن ما يروى في ضوء القرآن، فما خالفه رفضوه ونبذوه، ومن ثم يمكن القول بأن ضوابط الرواية في عصر الصحابة كانت علمية[3]، وتعد الخطوة الأولى

(١) أنظر: تقييد العلم، ص ١٩ ـ ٢٣.

(٢) أنظر: منهج النقد التاريخي عند المسلمين، للدكتور عثمان موافي، ص ٢٧.

(٣) المصدر السابق.

لعلوم الحديث التي قامت؛ ذياداً عن السنة، ومقاومة لكل ألوان التدليس والافتراء فيها.

واقتفى التابعون الأولون نهج الصحابة في عدم تدوين السنة بصورة رسمية، وقد نقل عن بعض علماء التابعين كراهة ذلك التدوين[1] وبخاصة بعد أن أخذت الآراء الشخصية تشتهر ويتناقلها الناس، فكانوا يخشون إذا كتبت عنهم الأحاديث أن يُكتب إلى جانبها آراؤهم، غير أن هذا لا ينفي استمرارية التدوين الفردي، واتساع دائرته عما كان في عصر الصحابة، بل إن ظاهرة جرت في أوائل عصر التابعين، وتعد لوناً من التدوين للسنة، وبعض الاجتهادات في التفسير والفقه، وتجلت في تبادل الرسائل العلمية بين هؤلاء التابعين وبعض الصحابة.

لقد ظل التحديث والسماع أفضل طرق نقل السنة في عصري الصحابة والتابعين، وكان مرد ذلك إلى خشية التباس السنة بالقرآن، أو أن يشتغل بها عنه، أو أن يضاهى بكتاب الله غيره[2]، وأيضاً خشية التباس السنة بالآراء الشخصية ولكن مبدأ التدوين كان مسموحاً به، بل وردت الآثار المتعددة التي تحض عليه، ما دام لا ينجم عنه ما كان يخشاه الصحابة أو التابعون. وكان هذا التدوين غير الرسمي محدوداً في عصر البعثة، ثم أخذ ينمو وتتسع دائرته شيئاً فشيئاً بعد ذلك على الرغم مما كان يبديه البعض من إنكار لهذا التدوين.

---

(١) أنظر: تقييد العلم، ص ٥٧.

(٢) المصدر السابق.

وتولى عمر بن عبد العزيز الحكم في نهاية القرن الأول تقريباً (٩٩ ـ ١٠١هـ) فأمر بتدوين السنة؛ خوفاً من دروس العلم، وإسراع الموت في أهله.

قال الحافظ ابن حجر في مقدمة فتح الباري: اعلم ـ علمني الله وإياك ـ أن آثار النبي ﷺ لم تكن في عصر الصحابة وكبار تبعهم مدونة في الجوامع ولا مرتبة لأمرين:

أحدهما : أنهم كانوا في ابتداء الحال قد نُهوا عن ذلك كما ثبت في صحيح مسلم؛ خشية أن يختلط بعض ذلك بالقرآن العظيم.

ثانيهما : لسعة حفظهم وسَيَلان أذهانهم؛ ولأن أكثرهم كانوا لا يعرفون الكتابة.

ثم حدث في أواخر عصر التابعين تدوين الآثار، وتبويب الأخبار، لما انتشر العلماء في الأمصار، وكثر الابتداع من الخوارج والروافض ومنكري الأقدار.

وتذكر الروايات التاريخية أن عمر أمر بالتدوين كل علماء الآفاق أو الأمصار، وأنه خص بهذا الأمر بعض هؤلاء العلماء كابن شهاب الزهري وأبي بكر بن حزم عامل عمر على المدينة.

وكان هذا التدوين أول تدوين رسمي للسنة، وكان جمعاً للأحاديث دون تبويب لها، كما كان مختلطاً بأقوال الصحابة وفتاوى التابعين.

وما كاد القرن الثاني ينتصف حتى كان تدوين السنة قد شاع

في كل العواصم الإسلامية، واشتهر في كل قطر علماء قاموا بجمع أحاديث الرسول ﷺ، ولكنهم خلطوا هذه الأحاديث بأقوال الصحابة وفتاوى التابعين، غير أنهم امتازوا فيما دونوا عن الجيل السابق بتبويب السنة، مع ضم الأبواب بعضها إلى بعض في كتاب واحد، كما يبدو ذلك جلياً في موطأ الإمام مالك.

وفي أواخر القرن الثاني وأوائل الثالث كان التدوين وفقاً لما روي عن كل صحابي من أحاديث في باب واحد دون نظر إلى تنوع موضوعاتها، كما كان مقصوراً على السنة النبوية وحدها، وسميت هذه الطريقة في التدوين «بالمسانيد» ويعد مسند الإمام أحمد بن حنبل أشهر وأجمع الكتب التي دونت السنة على هذه الطريقة.

وتلت مرحلة المساند في التدوين مرحلة الصحاح، وهي آخر مرحلة في تدوين السنة، واتسمت بالأخذ بمنهج صارم في جمع الأحاديث ونقد سندها ومتنها، ونفي الموضوع عنها، ولم تكن المراحل السابقة على ما لها من فضل في حفظ السنة ونقلها إلى الأجيال التالية تأخذ بذلك المنهج الصارم، ومن ثم تضمنت المصنفات التي كتبت قبل مرحلة الصحاح بعض الأحاديث التي لا تخلو من شبهة وضع أو ضعف وبخاصة مرحلة المسانيد[1].

وكان تدوين كتب الصحاح الستة المشهورة مرتبة على الأبواب، وهي ليست كلها في درجة سواء من حيث الدقة والضبط، ومن ثم كان إطلاق الصحاح على تلك الكتب على سبيل التغليب،

---

(١) أنظر: السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي، ص ١٢٤.

ويعد صحيح البخاري على رأس هذه الكتب من حيث الصحة والدقة، وإن كان المغاربة يؤثرون صحيح مسلم عليه، والكتابان ـ مع هذا ـ بإجماع علماء المسلمين أصح كتب الحديث قاطبة[1].

ولم تكن جهود العلماء بعد مرحلة الصحاح غير استدراكات قليلة وشرح واختصار وتهذيب وجمع بين بعض كتب السنة أو كلها، وفق مناهج متنوعة في ترتيب الأحاديث باعتبار أوائلها أو رواتها أو موضوعاتها.

منهج المحدثين في التدوين:

وقبل الحديث في هذا المنهج تجدر الإشارة إلى أمرين:

أولهما : أن ذلك المنهج لم يعرفه المحدثون طفرة في مرحلة تدوين الصحاح وإنما تدرجت نشأته منذ عصر الصحابة، فقد كانوا يأخذون بالتثبت والتحري، ويزنون ما يروى في ضوء القرآن كما كانوا يدعون إلى الإقلال من الرواية، وكانت لبعضهم محاولات في نقد الرواة[2]، واتسعت هذه المحاولات بعد الفتنة الكبرى وانقسام الأمة إلى طوائف مختلفة، وظهور الوضع في السنة حتى إذا كانت مرحلة الصحاح كان المنهج قد اتضحت معالمه وتكونت أصوله، وطبقه المحدثون تطبيقاً دقيقاً في التدوين، وهذا يعني أن كل مراحل كتابة السنة عرفت التثبت والتحري وإن تفاوتت درجاتهما.

---

(١) أنظر: علوم الحديث ومصطلحه، ص ١١٩ ـ ١٢٠.

(٢) أنظر: مقدمة صحيح الإمام مسلم.

وثانيهما : أن الوضع في السنة أو الشك في صحة ما يروى كان الباعث الأول على كل ما بذله المحدثون من جهود في سبيل تنقية السنة من الافتراء والادعاء، ومن ثم كان الحديث عن أسباب الوضع في إجمال مقدمة لا مناص منها حتى يمكن معرفة ما نجم عنها من نتائج وما أدت إليه من آثار في تاريخ الفكر الإسلامي بوجه عام، وفي علم الحديث بوجه خاص.

إن الرسول ﷺ قد حذر من الكذب عليه، وتوعد من فعل ذلك بمقعد في نار جهنم، لأن السنة ـ وبخاصة التشريعية منها ـ وإن كانت وحياً يوحى، فليست كالوحي القرآني لفظاً ومعنى، وإنما كانت وحياً بالمعنى فقط، وقد عبر الرسول ﷺ عنه بلفظه، ومن هنا كان تقليدها مستطاعاً، وكان الوضع فيها ممكناً، على حين أن أسلوب القرآن لا قدرة للأنس والجن معاً على الإتيان بمثله، بل إن القرآن تحداهم أن يأتوا بأقصر سورة منه فعجزوا.

ومضى عصر الرسول والصحابة[1] دون أن يكون هناك افتراء يذكر على السنة النبوية، فلما حدثت الفتنة، وانقسم المسلمون شيعاً وأحزاباً، ودخل في الإسلام من لا يؤمن به في صدق، أو لم يتحرر تماماً من مواريثه العقائدية والفكرية التي نشأ عليها بدأت ظاهرة الوضع في السنة، وكانت الأحداث المتباينة، وتعدد الاتجاهات السياسية والعلمية التي عرفها المجتمع الإسلامي في القرنين الأول والثاني تزيد من شيوع هذه الظاهرة، وتضاعف من خطورتها.

---

(١) أنظر: السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي، ص ٩٢.

أسباب الوضع

تعددت أسباب الوضع في السنة، وقد حصرها جمهور العلماء فيما يلي:

أولاً : الخلافات السياسية: أومأت آنفاً إلى أن انقسام الأمة بعد الفتنة نجم عنه ظهور الوضع في السنة، فقد حاولت الأحزاب التي تمخضت عنها تلك الفتنة أن تدعم مواقفها وآراءها بتأويل الآيات القرآنية، وفق ما يهوى كل حزب، وكذلك بوضع الأحاديث وبخاصة في مجال فضائل الرجال وذمهم.

ولم تكن هذه الأحزاب على درجة سواء في الكذب والافتراء، فمنها ما أسرف في الوضع إسرافاً مزعجاً كالرافضة[1]، ومنها ما كان اقترافه لهذا الاثم دون ما فعلت هذه الفرقة كجهلة أهل السنة والشيعة ومن اندس بينهم من الحاقدين على الإسلام والمؤمنين به، ومنها ما تحامى الوقوع في هذه الجريمة المنكرة كالخوارج؛ لما عرف عنهم من أن مرتكب الكبيرة كافر، والكذب من الكبائر.

---

(١) تختلف الأخبار التي تتحدث عن الرافضة من حيث المدلول وعمن أطلق هذا الاسم على بعض الشيعة، ومن هذه الأخبار أن زيد بن علي كان يقول: يجوز أن يكون المفضول إماماً والأفضل قائم، ولما سمعت شيعة الكوفة هذه المقالة منه وعرفوا أنه لا يبرأ من الشيخين رفضوه، فسموا رافضة.

ويرى أبو الحسن الأشعري أن الرافضة سموا بذلك لرفضهم إمامة أبي بكر وعمر.

[واظر تاريخ الإمامية وأسلافهم من الشيعة، للدكتور عبد الله فياض، ص ٧٣ ـ ٧٤] منشورات مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت.

ثانياً : الزنادقة.. إن الإسلام الذي قوض عروش الظلم والفساد، ومكّن لكلمة الله بين الناس وجد من الحاقدين عليه والناقمين منه، أولئك الذين عجزوا عن محاربته بالسيف، وأذعنوا لسلطته وفي قلوبهم دغل ـ مقاومة له عن طريق تشويه هذا الدين وإفساده وتضليل أتباعه، بوضع الآلاف من الأحاديث في العقائد والأخلاق والطب والحلال والحرام، فقد روي أن زنديقاً أقر أمام المهدي (ت: ١٦٩هـ) بأنه وضع أربعمائة حديث، فهي تجول في أيدي الناس[1]. كما اعترف زنديق آخر قبل أن تضرب عنقه بأنه وضع أربعة آلاف حديث يحلل فيها الحرام ويحرم الحلال[2].

ثالثاً : العصبية للجنس والبلد والإمام: لا يقر الإسلام عصبية إلا للحق ولكن النفوس البشرية تستبد بها أحياناً الأهواء فتجنح إلى غير ما يجب أن تميل إليه، ولا تكتفي بهذا، وإنما تضيف إليه الافتراء والادعاء وهكذا فعلت الشعوبية، حيث أنها لم تقف عند تزكية مشاعر العصبية للجنس أو البلد أو الإمام، فقد وضعت الأحاديث تمكيناً لتلك المشاعر، ومن ثم رويت آثار مكذوبة في مدح أو قدح بعض البلدان والقبائل والأئمة ونحو هذا.

رابعاً : الخلافات المذهبية.. كان لبعض أتباع المذاهب الفقهية

(١) أنظر: الكفاية في علم الرواية للخطيب البغدادي، ص ٨٠، ط. السعادة، القاهرة.
(٢) المصدر السابق.

والكلامية بوجه خاص نشاط في تأييد مذاهبهم والطعن على غيرهم بوضع الأحاديث النبوية، وهؤلاء الذين تجرأوا على الكذب؛ دفاعاً عن تلك المذاهب أو ثلباً لها هم بلا جدال أصحاب أهواء وجهال، وتركوا وراءهم ركاماً من الأحاديث المكذوبة المتناقضة التي أثارت بعض الشبهات حول أهل الحديث مما حمل ابن قتيبة في كتابه القيم «تأويل مختلف الحديث» على أن يدافع عنهم، ويوضح أن مصدر البلاء يرجع إلى الفسقة من أهل الكلام والفقهاء(١).

خامساً : القصاصون والمتعالمون: عرفت حلقات العلم في القرون الثلاثة الأولى متطفلين ودخلاء يتصدرون هذه الحلقات ويخاطبون الناس بما يشد انتباههم ويشوقهم كالقصاصين والمتعالمين الذين كانوا يفتنون في اختراع الأخبار الغريبة التي تستر جهلهم، وتخلب ألباب العامة وتجعلهم ينظرون إليهم على أنهم علماء يشار إليهم بالبنان.

وهؤلاء المتطفلون والدخلاء كانوا يعزون ما يأفكون به من الأخبار إلى الرسول ﷺ، ويروجون لها بأسانيد مشهورة، وإذا جادلهم عالم متخصص فيما يقولون به فإنهم يسخرون منه وينفضون من حوله(٢).

سادساً : الجهل مع الرغبة في الخير.. رأى بعض الصالحين من

---

(١) أنظر: بحوث في تاريخ السنة المشرفة، للدكتور أكرم ضياء العمري، ص ٣١، ط٣، بيروت.

(٢) أنظر: المصدر السابق، ص ٣٦.

العبّاد والزهاد والذين ليس لديهم فهم صحيح لتعاليم الدين أن كثيراً من الناس قد شغلتهم الدنيا وانكبوا عليها فراحوا يضعون الأحاديث يرققون بها القلوب ـ في زعمهم ـ وكان هؤلاء يعترفون بما يفعلون ويدافعون عنه بأنهم يضعون للرسول ﷺ ولا يضعون عليه، وهي حجة داحضة؛ لأن الرسول ليس في حاجة إلى الكذب عليه من أجل دعوة الناس إلى عمل الخير وزجرهم عن الشر، والقرآن والسنة الصحيحة يشتملان على كثير من الآيات والأحاديث التي تقدم مادة وافرة لمن أراد الوعظ والترغيب والترهيب[1].

ويعد وضع هؤلاء الزهاد الجهلة أشد خطراً على الدين من وضع غيرهم؛ لأن العامة كانوا يثقون بهم، ولا يخالجهم ريب في صدقهم فيما يحدثون به ومن ثم شوهوا بفعلهم هذا وجه الإسلام، وأدخلوا في تعاليمه ما ليس منه[2].

وبالإضافة إلى تلك الأسباب كانت هناك عوامل أخرى مختلفة كالتقرّب إلى الحكام، والإساءة إلى بعض الطوائف كالمعلمين؛ استجابة لعاطفة منفعلة أو غاضبة وكذلك إظهار العلم والبراعة في الإجابة، والترويج لبعض الأطعمة، للتكسب من وراء الاتجار فيها ـ كانت هذه العوامل ونحوها تحمل على الوضع، وتسوّل

(١) أنظر: بحوث في تاريخ السنة المشرفة، ص ٣٧.

(٢) أنظر: علوم الحديث ومصطلحه، ص ٢٧٠.

للنفوس الضعيفة الكذب على رسول الله ﷺ.

ويبدو مما سبق عن أسباب الوضع أنها على تنوعها لا تخرج عن رقة في الدين أو ضِغن عليه، فأتباع المذاهب السياسية والعلمية، والذين تعصبوا لأوطانهم وأجناسهم، والذين نافقوا واشتروا بآيات الله ثمناً قليلاً، هم ضعاف الإيمان واليقين لم يردعهم رادع من دين عن التقول والافتراء.

أما الذين أظهروا الإسلام وأبطنوا الكفر، وأرادوا بهذا الدين وأهله الضر والشر فهم بعداوتهم وأحقادهم قد كذبوا وأفسدوا.

وأثمرت كل أسباب الوضع آلاف الأحاديث المفتراة، ولكن الله قيض للأمة علماء أمناء مخلصين مازوا الخبيث من الطيب[1]، وأخضعوا كل ما ينسب إلى الرسول ﷺ لمنهج دقيق صارم في النقد العلمي، ثم دوّنوا ما صح من السنن وفق قواعد هذا المنهج، كما دوّنوا ما شذّ عن تلك القواعد، ولم يسلم من العلل التي تقدح في صحته أو سلامته، وهم إلى هذا ترجموا للرواة ـ على اختلاف طبقاتهم ـ ترجمة أمينة توضح مكانة كل راو من حيث الجرح والتعديل، وقبول روايته أو رفضها.

ولا سبيل هنا لعرض منهج المحدثين في النقد على وجه التفصيل، ولعل في الحديث عن القضايا التالية في إجمال تصويراً لأهم خصائص ذلك المنهج أو سماته العامة. أما هذه القضايا فهي:

(١) أنظر: علوم الحديث ومصطلحه، ص ٢٧١.

(أ) نقد السند.

(ب) نقد المتن.

(ج) التحمل والأداء.

(أ) نقد السند:

يراد بالسند أو الإسناد لدى جمهور المحدثين الطريق الموصل إلى المتن، وهو نص الحديث، فالرواة الذين نقلوا الحديث واحداً عن آخر حتى ينتهي إلى النبي ﷺ هم السند، وسموا بذلك؛ لأنهم يسندون الحديث إلى قائله، أي يرفعونه إليه، أو من قولهم فلان سَنَد؛ أي معتمد، فسمى الأخبار عن طريق المتن سنداً؛ لاعتماد الحفاظ في صحة الحديث وضعفه عليه[1].

وتعد دراسة الإسناد من مفاخر الأمة الإسلامية، بل كانت هذه الدراسة في نظر بعض العلماء من الدين[2]؛ لأنها وثقت النصوص، وقاومت عوامل الكذب والتدليس، وحمت التراث العلمي من شرور الانتحال والتضليل بوجه عام.

وبدأت دراسة الإسناد أو السند منذ نشبت الخلافات بين المسلمين في أواخر عهد عثمان رضي الله عنه، وما تمخض عنها من تفرق كلمة الأمة، وظهور الأحزاب المتصارعة بالسيف والكلمة، فما كان الصحابة يسألون عن الإسناد قبل ذلك، وإن كانوا مع هذا يأخذون بالتثبت والتحري عن طريق تعدد الرواة أحياناً، أو وزن ما يروى في ضوء القرآن، روي عن محمد بن سيرين (ت: ١١٠هـ)

(١) أنظر: قواعد التحديث، للقاسمي، ص ٢٠٢.

(٢) المصدر السابق، ص ٢٠١.

قال: لم يكونوا يسألون عن الإسناد، فلما وقعت الفتنة قالوا سموا لنا رجالكم، فينظر إلى أهل السنة فيؤخذ حديثهم وينظر إلى أهل البدع فلا يؤخذ حديثهم»[1].

وكانت العناية بالسند والسؤال عنه تزداد كلما مضى الزمن، وتعددت الفتن وتحكمت الأهواء، وكثر الافتراء؛ احتياطاً للدين، وحفظاً للشريعة من تلبيس الملحدين[2].

ويعد القرن الثاني قرن النظر في أحوال المحدثين، والتفتيش عن أمور الناقلين، ورفض ما يروى إلا إذا كان مسنداً، ومن هنا كانت المؤلفات الحديثية في هذا القرن مسندة، وفي مقدمتها كتب المسانيد التي كانت مادة أساسية اعتمدتها وعوّلت عليها كتب الصحاح التي ظهرت في القرن الثالث.

ولكن ما هي مقاييس ذلك المنهج الصارم، أو ما هي موازين النقد العلمي التي كان المحدثون يحكمون بها على الرواة تجريحاً وتعديلاً، أو قبولاً لما ينقلون أو رداً له؟

إن هذه الموازين تتمثّل في صفات إيجابية يجب أن تتوافر في كل الرواة، وأخرى سلبية يجب أن يتنزهوا عنها، وقد جمع بين هذه الصفات ابن الصلاح (ت: ٦٤٣هـ) في قوله: أجمع جماهير أئمة الحديث والفقه على أنه يشترط فيمن يحتج بروايته أن يكون عدلاً ضابطاً لما يرويه، وتفصيله أن يكون مسلماً بالغاً عاقلاً، سالماً من أسباب الفسق وخوارم المروءة، متيقظاً، وإن

(١) صحيح مسلم، ج١، ص ١٥، ت: محمد فؤاد عبد الباقي.
(٢) أنظر: الكفاية في علم الرواية، للخطيب البغدادي، ص ٧٨.

كان يحدث بالمعنى اشترط فيه مع ذلك أن يكون عالماً بما يحيل المعاني[1].

فكل راو يحتج بروايته أو أدائه يجب أن يكون مسلماً بالغاً عاقلاً عدلاً ضابطاً، فغير المسلم مهما تكن درجته في الصدق وأمانته في العلم ترد روايته بالإجماع؛ لأن هذا الأمر (أي الرواية والنقل) دين، وهو لا يؤمن به فكيف يؤتمن على نقله والتحديث به؟

أما الصبي وإن كان مميزاً فإنه يصح تحمله للحديث دون أدائه؛ لاحتمال الكذب منه؛ لأنه غير مكلف، وقد لا يقدر أثر الكذب ولا عقوبته[2]، فكان الاحتياط في رد روايته.

ومن ليس عاقلاً كالمجنون ونحوه ممن فقد القدرة على التمييز فإن روايته لا يعتد بها؛ لأنها لا تعزى عن قادح في صحتها.

والراوي العدل هو الذي التزم بأوامر الدين وحافظ عليها، وكان في سلوكه قدوة ومثلاً أعلى، فهو تقي يتجافى عن الصغائر بله الكبائر، ويدع بعض ما هو مباح؛ لأن فعله قد ينال من كرامته، ويوحي بدناءة همته.

وما يعد قادحاً في العدالة ومخلاً بالمروءة من المباحات يتأثر بالعرف والعادة واختلاف الزمان والمكان بلا مراء.

وتعرف عدالة الراوي عن طريق اختبار أحواله وتتبع أفعاله،

---

(١) علوم الحديث المشهور بمقدمة ابن الصلاح، ت: د. نور الدين عتر، ص ٩٤، ط٢، المكتبة العلمية بالمدينة المنورة.

(٢) أنظر: في أصول الحديث، للدكتور عجاج الخطيب، ص ٢٣٠، ط. ثالثة.

بحيث يغلب الظن على نزاهته واستقامة طرائقه[1]، وهذا بالنسبة للرواة الذين لم يشتهروا بين أهل العلم بالعدالة، أما الذين اشتهروا بذلك فلا يسأل عنهم ولا تستقرأ أحوالهم؛ لأن استفاضة عدالتهم بين أهل النقل والعلم أغنت عن تتبع أخبارهم، وقامت مقام البينة الشاهدة التي تنص على أمانتهم وثقتهم[2].

ويراد بضبط الراوي سماعه للرواية كما يجب، وفهمه لها فهماً دقيقاً، وحفظه لها حفظاً كاملاً لا تردد فيه، وثباته على هذا كله من وقت السماع إلى وقت الأداء[3]، فهو قوي الذاكرة دقيق الملاحظة، يعرف ما يغيّر المعاني إن حدث بالمعنى، ليس من أهل الغفلة، ولا يتساهل في سماع الحديث أو روايته، ولا يغلب عليه الشذوذ أو الغلط والوهم[4].

ووضع العلماء ضوابط لمعرفة دقة الراوي وتحريه وتثبته وعدم غفلته، من أهمها عرض روايته للحديث على رواية غيره من الثقات المعروفين بالحفظ والضبط والاتقان، فإن كانت تلك الرواية موافقة ولو من حيث المعنى لرواية هؤلاء الثقات، أو موافقة لها في الأغلب والمخالفة نادرة فهو ثبت ضابط يحتج بحديثه، وإلا كان مختل الضبط مهجور الحديث غير مقبوله ولا مستعمله[5].

ويضاف إلى ما سبق أن مستور الحال أو مجهول الحال غير

---

(١) أنظر: الكفاية في علم الرواية، ص ١٤١.

(٢) أنظر: علوم الحديث، ص ٩٥.

(٣) علوم الحديث ومصطلحه، ص ١٢٨.

(٤) أنظر: الكفاية، ص ٢٢٧ ـ ٢٣٨.

(٥) صحيح مسلم، ج١، ص ٧.

مقبول الرواية على ما ذهب إليه أكثر أهل العلم[1]، وأن تعديل الراوي مقبول من غير ذكر سببه على المذهب الصحيح؛ لحسن الظن به من جهة، ولكثرة أسباب التعديل من جهة أخرى، على حين أن الجرح لا يقبل إلا مفسراً مبين السبب؛ لتباين الأنظار فيما يعد مسقطاً للعدالة، وقاضياً على الراوي بالفسق وعدم المروءة[2]، وإن من اختلف في تعديله وتجريحه يتوقف في قبول روايته.

والمحدثون إلى هذا لم يغفلوا عن أدق الصفات التي تميز راوياً عن آخر، ومن ثم تفاوتت مراتب التعديل والتجريح، فليس الرواة جميعاً في مرتبة سواء من حيث قبول ما يؤثر عنهم أو رفضهم، ويشهد لذلك ما نعت به علماء الحديث الرواة، فهذا الراوي أضبط الناس وليس له نظير، وذاك ثبت أو صدوق أو حجة أو مأمون أو لا بأس به.. إلخ.

وقد تفرّع عن هذا التفاوت في مجال التعديل ما عرف بسلسلة الذهب أو أصح الأسانيد؛ أي الأسانيد التي توافر فيها ما لم يتوافر في سواها من العدالة والضبط، وسائر الصفات التي توجب الترجيح[3].

أما في مجال الجرح فهذا الراوي أكذب الناس وذاك دونه مرتبة فهو كذاب، وغيرهما متهم بالكذب أو يطرح حديثه، أو لا يحتج به أو فيه مقال؛ أو غيره أوثق منه... إلخ[4].

---

(١) أنظر: الأحكام في أصول الأحكام للآمدي، ج٢، ص ١١٠.

(٢) أنظر: علوم الحديث، ص ٩٦.

(٣) قواعد التحديث، ص ٨٠.

(٤) أنظر: في أصول الحديث، ص ٢٧٤ ـ ٢٧٦.

ويبدو من كل ذلك أن نقد السنة يقوم على قواعد صارمة، وأن المحدثين محصوا الرواة تمحيصاً دقيقاً، ولم يغفلوا عن أية درجة من درجات الثقة والاطمئنان، وأنهم جرحوا كل من أخذت عليه هفوة تنال من مروءته أو ضبطه، وليس أدل على هذا من أن الفاسق لا ترد روايته إلا بعد التثبت منها، قال الله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِن جَآءَكُمۡ فَاسِقُۢ بِنَبَإٖ فَتَبَيَّنُوٓاْ أَن تُصِيبُواْ قَوۡمَۢا بِجَهَٰلَةٖ فَتُصۡبِحُواْ عَلَىٰ مَا فَعَلۡتُمۡ نَٰدِمِينَ﴾[1].

قال ابن قيم الجوزية (ت: ٧٥١هـ) بعد شرحه لهذه الآية: «وها هنا فائدة لطيفة وهي أنه سبحانه لم يأمر برد خبر الفاسق وتكذيبه وشهادته جملة، وإنما أمر بالتبيين، فإن قامت قرائن وأدلة من خارج تدل على صدقه عمل بدليل الصدق، ولو أخبر من أخبر[2].

ولكن المحدثين يردون رواية الفاسق دون النظر فيها أو التثبت منها؛ لأن من اقترف معصية كالكذب ولو مرة واحدة في حياته فهو فاسق لا تقبل روايته[3].

ومرد ذلك التشدّد في تجريح الرواة وتعديلهم إلى أن ما يروى ليس من جنس الأخبار والأقوال التي تؤثر عن بعض البشر، إنه تشريع ووحي يوحى، فكان لا محيص من التحري ودقة التثبت والتشدّد ورفض كل رواية تحوم حولها شبهة من غفلة أو خروج عن

---

(١) الآية ٦ في سورة الحجرات.

(٢) التفسير القيم لابن القيم، ص ٤٤١.

(٣) أنظر: الحديث الشريف هل تنقيحه ممكن، للدكتور محمد أحمد الغمراوي، مجلة الرسالة، العدد ٨٠٩، ص ٢٣.

أمر الله، أو تصرف لا يصدر عن الثقات الإثبات من الراسخين في العلم.

نقد المتن:

وإذا كان علماء الحديث قد تشدّدوا في نقد الرواة وتمحيص طرقهم في النقل، وألفت الكتب الكثيرة في علم الرجال فإنهم أيضاً قد نقدوا المتن نقداً علمياً على خلاف ما يذهب إليه المستشرقون وغيرهم من علماء المسلمين من أن المحدثين اهتموا بنقد السند دون أن يهتموا بنفس الدرجة بنقد المتن[1]. وكان نقد المتن لدى المحدثين شاملاً للفظ الخبر ومدلوله، أو شكله ومضمونه.

والجانب الشكلي في نقد المتن يتعلق بأسلوب الراوي في نقل روايته، كما يتعلق بألفاظ الحديث ودرجة فصاحته.

إن الراوي في نقل ما يسمعه عليه أن يرويه بنصه ولفظه؛ ليكون مؤدياً للأمانة كما سمعها، فإن غيّر شيئاً مما سمع فإن بعض العلماء يرفضون روايته، والبعض الآخر يرى قبول هذه الرواية ما دام لم ينشأ عن هذا التغيير تحريف في المعنى، أو نقص في المدلول؛ لأن الراوي عالم بما يحيل المعنى وما لا يحيله.

ويمنع الراوي من أن يزيد فيما سمع إلا إذا كان ما زاده يدخل في باب البيان والتفسير بشرط أن يفصح عن ذلك، حتى لا يختلط نص ما نقله بما أضافه من شرح أو استنباط.

وإذا حذف الراوي بعض الخبر فإن كان ما حذفه يتعلق

(١) أنظر: السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي، ص ١١٩.

بالمحذوف منه تعلقاً لفظياً أو معنوياً فإن روايته مردودة بالاتفاق، وإلا كانت صحيحة مقبولة[1].

وأما ما يتعلق بألفاظ الحديث فقد نظر فيها العلماء نظرة نقدية فاصحة، ودرسوها دراسة بيانية دقيقة، ومن ثم كانوا يحكمون على الحديث بالوضع إذا وجدوا في ألفاظه ركاكة أو في صياغته خللاً واضطراباً لا يمكن أن تصدر عن فصيح، فكيف بسيد الفصحاء ﷺ[2].

قال ابن دقيق العيد (ت: ٧٠٢هـ): كثيراً ما يحكمون بذلك، أي بالوضع باعتبار أمور ترجع إلى المروي، وحاصله أنهم لكثرة ممارستهم لألفاظ الحديث حصلت لهم هيئة نفسانية وملكة قوية يعرفون بها ما يجوز أن يكون من ألفاظ النبي وما لا يجوز[3].

وأما نقد المضمون في متن الحديث فإن عوامل الوضع التي تحدثت عنها سابقاً وأرجعتها إلى رقة في الدين، أو ضغن عليه تعد نقداً للمضمون؛ إذ تكشف عن طرح كل حديث ينتصر مدلوله للأشخاص أو البلدان أو يعبر عن الأحقاد والأهواء، ومزاعم الجهال من القصاص والعباد، ويضاف إلى تلك العوامل في نقد المضمون ما يلي:

أولاً : عرض المتن على النصوص المقطوع بها من قرآن أو سنة متواترة، فإن وافق هذه النصوص قبل وإلا طرح

---

(١) أنظر: إرشاد الفحول، للإمام الشوكاني، ص ٥٧، ط. دار المعرفة، بيروت.

(٢) أنظر: السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي، ص ١١٥.

(٣) السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي، ص ١١٥.

ورد.

ويلحق بالنصوص المقطوع بها القواعد العامة المأخوذة منها، كما يلحق بها أيضاً الإجماع في رأي من يذهب إلى أنه حجة قطعية[1].

ثانياً : عرض المتن على حقائق التاريخ المعروفة في عصر النبي ﷺ، فإن خالف هذه الحقائق حكم على الحديث بالوضع.

ثالثاً : عرض المتن على العقل فإن اشتمل على ما يخالف بدهيات العقول، أو كان متضمناً لسخافات يصان عنها العقلاء، فالحديث مردود، قال ابن الجوزي: (ت: ٥٩٧هـ) ما أحسن قول القائل: كل حديث رأيته تخالفه العقول، وتناقضه الأصول، وتباينه النقول فاعلم أنه موضوع[2].

وفضلاً عن هذا كله في نقد المضمون تعد جهود العلماء في نقد الرواة وسيلة لتزكية الخبر المروي، ومعرفة درجته من الصحة والحسن والضعف، فليست تلك الجهود إذن غاية في ذاتها، وإنما الغاية منها نقد المتن؛ لتمييز الصحيح من الموضوع، وترتيب الأحاديث على درجات متفاوتة؛ ليتمكن العلماء من الاستفادة منها في التشريع، واستنباط الأحكام في شتى المجالات[3].

---

(١) أنظر: إرشاد الفحول، ص ٥٥.

(٢) أنظر: السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي، ص ١١٦.

(٣) أنظر: علوم الحديث ومصطلحه، ص ٢٢٨ ـ ٢٣٤.

على أن هناك جانباً آخر يتعلق بنقد المضمون، وهو يتناول تصحيح النص وتفسيره، وقد نبه العلماء إلى وجوب تصحيح النص قبل تفسيره، وحذروا من الأخطاء التي تنجم عن النقل، وأرجعوها إلى السمع أو البصر، وكانت لهم قواعدهم العلمية في هذا التصحيح، وهي القواعد التي يُعوّل عليها في تحقيق وطبع كتب التراث[(١)].

أما تفسير النص فإنه يمر بمرحلتين:

(١) تحديد المعنى الحرفي للمفردات.

(٢) تحديد المعنى الإجمالي للنص عن طريق تحليل مضمونه؛ لمعرفة أفكاره الأساسية، وقد عبّر العلماء عن المرحلة الأولى بشرح الغريب، وعن المرحلة الثانية بالاستنباط، وهو ليس إلا تحليلاً لمضمون الخبر، والوقوف على ما اشتمل عليه من أحكام، وهذا التحليل لا يعدو أن يكون نقداً للمتن، وحكماً على درجة الخبر[(٢)].

ويتضح من ذلك أن نقد المضمون كان الغاية الأولى من جهود العلماء، فعنايتهم الكبرى بنقد الرواة، ودراستهم لعوامل الكذب والافتراء، ونظرتهم في الحديث ذاته من حيث ما احتف به من ملابسات في نقله تتصل بلفظه ومعناه أو تصحيحه وتفسيره، كل هذا وسيلة لنقد المتن، ومعرفة ما يقبل أو يرفض من الأخبار والآثار.

---

(١) أنظر: علوم الحديث، ص ١٧٠ وما بعدها.

(٢) أنظر: منهج النقد التاريخي عند المسلمين، ص ١٢٧.

ونخلص مما أوردته في نقد المضمون إلى حقيقتين هما:

(١) إن مقاييس المحدثين في نقد السند لا تفصل عن مقاييسهم في نقد المتن إلا على سبيل التوضيح والتبويب والتقسيم[1].

(٢) إن آراء المستشرقين ومن اتبع سبيلهم في أن المحدثين عنوا بالسند أكثر من عنايتهم بالمتن غير صحيحة، وهي لون من التشكيك في جهود علماء الحديث في تدوين السنة على أسس علمية دقيقة لم تعرف في تدوين نص مقدس من قبل، وعدت قواعد لا غنى عنها في كتابة التاريخ.

التحمل والأداء:

يراد بالتحمل أخذ الحديث، ويراد بالأداء التحديث به، وقد يكون الشخص الواحد متحملاً باعتباره تلميذاً أو متلقياً، ومؤدياً باعتباره شيخاً وأستاذاً ومحدثاً.

وكان من منهج المحدثين في تدوين السنة دراسة طرق التحمل والأداء، والشروط التي يجب تحققها في كل منهما؛ توثيقاً لتلك الطرق، وضبطاً لنقل الخبر، فضلاً عن أنها تحدد مناهج التعليم لدى الأقدمين.

وقد قسم العلماء طرق التحمل والأداء ثمانية أقسام؛ وفقاً لترتيبها في القوة والعلو[2]، وقبل الحديث في إجمال عنها أومئ إلى أهم الشروط التي لا بد من توافرها فيها وهي الشروط التي سبق الحديث عنها في نقد السند والمتن، ولكن المحدثين مع هذا

---

(١) أنظر: علوم الحديث ومصطلحه، ص ٢٨٣.

(٢) أنظر: مقدمة في المنهج، ص ٨٧.

لا يرون الإسلام وقت التحمل شرطاً واجباً، وإنما هو شرط مستحب، على حين يرونه شرطاً جوهرياً وقت الأداء.

ويختلف العلماء[١] في تحديد السن الذي يجوز معه التحمل والأداء، ومرد هذا الاختلاف إلى البيئة والأعراف الزمنية التي كانت في بعض المناطق تجيز رواية الصبيان، غير أنه يلاحظ أن موقف العلماء بالنسبة لسن الراوي وقت الأداء أشد من موقفهم من سنه وقت التحمل كما هو الحال بالنسبة لدين الراوي، ولعل مرد ذلك إلى أن مرحلة الأداء تمثل دور الأستاذ لا دور الطالب[٢]. قال الخطيب البغدادي: وأما الأداء بالرواية فلا يكون صحيحاً يلزم العمل به إلا بعد البلوغ، ويجب أيضاً أن يكون الراوي وقت الأداء عاقلاً مميزاً[٣]، ثم قال أيضاً: ويجب أن يكون وقت الأداء مسلماً. . . ويجب أن يكون عدلاً مرضياً سليماً عن الجرح[٤].

وأما طرق التحمل[٥] وهي نفسها طرق الأداء فهي:

أولاً : السماع، وهو أن يسمع المتحمل من لفظ شيخه سواء أكان تحديثاً منه أم إملاء من حفظه، أو من كتابه،

---

(١) جاء في الكفاية، ص ١٠٣، وقال قوم: الحد في السماع خمس عشرة سنة، وقال غيرهم: ثلاث عشرة، وقال جمهور العلماء: يصح السماع لمن سنه دون ذلك، وهذا هو عندنا الصواب.

(٢) أنظر: منهج النقد التاريخي عند المسلمين، ص ٥٣.

(٣) الكفاية، ص ١٣٤.

(٤) المصدر السابق، ص ١٣٥.

(٥) أنظر: الإلماع للقاضي عياض، ت: سيد صقر، ص ٦٨، وعلوم الحديث، ص ١١٨ ـ ١٦٠، وعلوم الحديث ومصطلحه، ص ٨٨ ـ ١٠٤، وأصول الحديث، ص ٢٣٣ ـ ٢٥٠، ومقدمة في المنهج، ص ٨٧ ـ ٩٢، وقواعد التحديث، ص ٢٠٣.

والسماع أرفع طرق النقل عند جمهور علماء الحديث، وكان طريقة الرعيل الأول من الرواة.

ثانياً : القراءة على الشيخ، وأكثر المحدثين يسمونها عرضاً؛ لأن التلميذ يعرض على شيخه ما يقرؤه، سواء أكانت قراءته حفظاً من قلبه أم من كتاب ينظر فيه.

وإذا كان غير المتحمل هو القارئ فإنه يشترط في الشيخ حينئذ أن يكون حافظاً للمقروء عليه، أو متمكناً من مقابلته على أصل صحيح إن لزم الرجوع إلى هذا الأصل بأيدي تلامذته الآخرين الثقات الضابطين، أو واحد منهم على الأقل.

ورأى بعض العلماء أن القراءة دون السماع، وذهب آخرون إلى أنهما بمنزلة واحدة.

ثالثاً : الإجازة، وهي عبارة عن إذن الشيخ لتلميذه برواية مسموعاته أو مؤلفاته، أو بعضاً منها، ولو لم يسمعها منه، ولم يقرأها عليه.

ونظراً لأن الإجازة ليست رواية للأحاديث مع الإسناد المتصل، إما من النطق والمشافهة، وإما من النقل الصحيح أجازها بعض العلماء، ومنعها البعض الآخر.

وللإجازة صور متنوعة أعلاها أن تكون إجازة لمعين في معين، مثل أن يقول الشيخ: أجزت لك كتاب كذا فاروه عني.

رابعاً : المناولة، والمراد بها أن يعطي الشيخ تلميذه كتاباً أو حديثاً؛ ليقوم بأدائه أو روايته، وهي على نوعين: مناولة مقرونة بإجازة، ومناولة غير مقرونة بإجازة، والأولَى أَوْلَى من الثانية، بل أعلى على الإطلاق.

خامساً : المكاتبة، وهي أن يكتب الشيخ إلى الطالب وهو حاضر أو غائب شيئاً من حديثه بخطه، أو يأمر غيره بأن يكتب له ذلك، وهي قسمان:

أحدهما : أن تقرن بالإجازة، ويشبه هذا القسم في الصحة والقوة المناولة المقترنة بالإجازة.

والثاني : أن يكتب إليه من غير إجازة؛ وقد اختلف في هذا، فمن العلماء من أجاز الرواية بالمكاتبة في هذه الحالة، ومنهم من منع الرواية بها.

سادساً : الإعلام، والمراد به أن يعلم الشيخ تلميذه بأن هذا الحديث أو الكتاب من مروياته، وقد سمعه من فلان أو أخذه عن فلان، مقتصراً على هذا الإعلام من غير أن يصرح بإجازته له في روايته عنه.

وقد اعتبر بعض المحدثين هذا الإعلام متضمناً إجازة الشيخ بالرواية، وذهب بعضهم إلى أنه لا بد من إجازة الشيخ صراحة حتى تصح الرواية عنه.

سابعاً : الوصية، وهي أن يوصي العالم قبل سفره أو قبل موته بكتاب من مروياته لشخص بروايته عنه، وهذه الصورة من صور التحمل نادرة جداً، وهي أضعف من الصور

السابقة.

ثامناً : الوجادة، وهي بكسر الواو مصدر لوجَد يجد مولد غير مسموع من العرب، اصطلح المحدثون على إطلاقه على أخذ العلم من صحيفة من غير سماع ولا إجازة ولا مناولة، كأن يجد شخص كتاباً بخط من عاصره وعرف خطه سواء لقيه أو لم يلقه، أو بخط من لم يعاصره ولكنه استوثق من أن هذا المخطوط صحيح النسبة إليه.

وقد ضعف كثير من السلف الرواية بالوجادة، واشترطوا لذلك شروطاً غاية في الدقة والصرامة مؤداها أن يكون الراوي ثقة حافظاً لما في الكتاب أميناً في نقله.

وهذا التشدد في الرواية عن الكتب وجادة مبعثه إحساس السلف بأن الكتاب عرضة للتحريف والتغيير والإزالة، وأن الكاتب أو الناسخ عرضة للخطأ وهو ينسخ أو يكتب، ومن ثم كانت الوجادة لديهم آخر مرتبة من مراتب العلم وأدائه.

وإذا كان السلف والقدماء قد وقفوا من الوجادة ذلك الموقف الصارم وعدوها آخر مراتب التحمل والأداء، وأن رجال النقد التاريخي يذهبون إلى غير ذلك، فيرون الوجادة أولى مراتب التلقي والأداء، بل هي الطريقة المثلى في هذا ـ فإن للسلف عذرهم فيما ذهبوا إليه، فقد كانوا قريبي عهد بمصادر العلم الأولى، واستطاعوا أن يلتقطوا العلم من أفواه الرجال مباشرة، فلما تعاقبت الأعصر والأزمان أصبحت الرواية الشفهية أمراً متعذراً، وأصبحت الوجادة هي الطريقة العلمية للتحمل والأداء، وبخاصة بعد أن انتشرت الطباعة،

وأضحى الرجوع إلى أمهات كتب الحديث سهلاً ميسوراً، وقد أومأ إلى هذا ابن الصلاح في مقدمته، حيث لاحظ أن الوجادة هي الغالبة على المتأخرين، وأنه لو توقف العلم فيها على الرواية لانسد باب العمل بالمنقول؛ لتعذر شرط الرواية فيها.

ولكن يحمد لقدمائنا أنهم بمسلكهم هذا في التلقي والأداء استطاعوا أن يحفظوا لنا تراثنا العلمي ويسجلوه بأمانة ودقة فور صدوره من أفواه الرجال مباشرة، فظل حياً نابضاً حتى يومنا هذا[١].

تلك طرق التحمل والأداء أوجزت القول فيها إيجازاً، وأعرضت عن الحديث في القضايا الفرعية والمسائل الجزئية؛ لأن المجال لا يتسع لها، ومع هذا تجدر الإشارة إلى أن الراوي يجب أن يؤدي ما تحمله كما تلقاه، فطرق النقل تتفاوت في منزلتها العلمية، فوجب التمييز بينها، ومن هنا كان على الراوي أن يذكر ما يدل على طريقة تحمله للحديث، وفاء بدقة النقل، وصدق الأداء[٢].

تلك هي القضايا التي تمثل دعائم منهج التدوين أو أصوله لدى علماء السنة، ومنها يتضح أن هذا المنهج يقوم على التثبت والتحري، ودقة الملاحظة والنقل وصدق الأداء، ثم تفضيل النقل الشفهي على الكتابة في تلقي العلم وأدائه، وإن أجاز المتأخرون أخذ العلم وجادة؛ لتعذر الرواية السمعية[٣].

وهذا المنهج أيضاً منهج استقرائي يقوم على الملاحظة الحسية الواعية المباشرة، كما يقوم على التجربة والوصف التحليلي، فهو

---

(١) أنظر: منهج النقد التاريخي عند المسلمين، ص ٧٥.

(٢) أنظر: في أصول الحديث، ص ٢٤٨.

(٣) أنظر: منهج النقد التاريخي عند المسلمين، ص ٧٩.

يستقرئ ما يتعلق بالرواة من أخبار وأحوال، ويشترط أن يكون الراوي شاهد عيان للواقعة وكذا مصدر الخبر، حتى يستطيع أن ينقل ما رآه وسمعه نقلاً أميناً دون زيادة أو نقصان، فهي الملاحظة الحسية المباشرة الدقيقة.

والتجربة في منهج المحدثين هي التجربة بمعناها الخاص[1]، فهي تقوم على اختبار صدق الراوي بعرض روايته على رواية الثقات المشهورين بالضبط والاتقان، فإن وافقتهم قبلت، وإلا ردت، كما كانت تقوم على معارضة الروايات ذات المصادر المكتوبة على أصول من السماع.

ويقصد بالوصف التحليلي في هذا المنهج ذكر المصادر العديدة للرواية مع نقدها ودراسة كل ما لابس الخبر والراوي من أحداث وقت الرواية على نحو مفصل ودقيق[2].

على أن ذلك المنهج قد تلقفه علماء المناهج في العصر الحديث، وأطلقوا عليه أسماء متعددة أشرت إليها في مستهل الحديث عن المنهج النقلي، ولكن هؤلاء لم يضيفوا شيئاً ذا بال على ما بلغ إليه علماء السنة، فقد نضجت على أيديهم أصول ذلك المنهج، وبلغ أعلى درجة عرفها الفكر الإنساني في ضوابط الرواية، وتوثيق أسانيدها، ووزن رجالها[3]، ومن ثم لا يكاد يتجاوز الاختلاف بين ما كتبه المسلمون في المنهج النقلي وما كتبه سواهم حدود الرسوم والمصطلحات دون الأسس والأصول! وليس أدل

(١) أنظر: سابقاً موضوع التجربة في المنهج الاستقرائي.
(٢) أنظر: منهج النقد التاريخي عند المسلمين، ص ٧٦.
(٣) أنظر: مقدمة في المنهج، ص ٤٣.

على ذلك من أن النقد الخارجي في الاصطلاح المعاصر هو بعينه نقد السند الذي كان مشغلة علماء الحديث من نحو اثني عشر قرناً؛ توثيقاً لاتصال سند الحديث من أوله إلى منتهاه.

وأمانة المؤرخ والناقل في المنهج الحديث هي عدالة الراوي التي أفاض المحدثون في ضوابطها وقواعدها؛ قصداً إلى التمييز بين من تقبل روايته ومن ترد روايته[1].. إلخ..

ولكن يلاحظ أن الغربيين حين أخذوا عن المسلمين أصول المنهج النقلي لم يأخذوا معها الروح أو البواعث النفسية التي كانت من وراء تلك الجهود الرائعة التي بذلها علماء السنة، وتعد من مفاخر اليقظة العلمية، ورسوخ العقيدة الدينية، ولذلك يظل لمنهج المسلمين طابعه الخاص، وسماته الذاتية التي تعبر عن الإيمان الصادق، والشعور بمسؤولية الدفاع عن الدين، وحياطة المصدر الثاني للتشريع من الدخيل والموضوع.

وجملة القول إن السنة النبوية دونت طوعاً لذلك المنهج الدقيق الصارم، الذي هو مفخرة الفكرالإسلامي الأصيل، وجاء جيل من العلماء بعد العصر الذهبي للتدوين، عصر كتب الصحاح المشهورة، وأراد أن يستوثق مما قام به المحدثون، فأخضعوا مجاميع السنة لقواعد هذا المنهج، وفحصوا رواتها حتى الصحيح منها الذي لا يرقى إليه أي شك مثل صحيح البخاري وصحيح مسلم، وقد اشتهر الدّارقطني (ت: ٣٨٥هـ) بأنه تعقب في كتابه الاستدراكات وجوه الضعف في بعض أحاديث رواها الشيخان، ولم

(١) أنظر: مقدمة الدكتورة عائشة عبد الرحمن لكتاب علوم الحديث لابن الصلاح، ص ١٥.

تقف جلالة قدر الشيخين حائلاً بين الحفاظ وبين نقدهما، فقد مضوا يتصفحون كتابيهما، بل يمتحنون كل حديث فيهما محاولين بكل ما استطاعوا أن يزنوا الأحاديث، حديثاً حديثاً بموازين النقد العلمي الدقيق[1].

وقد جاء هذا الجهد العلمي في نقد مصادر السنة ومدى أخذها بقواعد المنهج في التدوين، شاهداً آخر على أن المحدثين لم يألوا جهداً في حماية السنة وتدوينها، وفق منهج علمي دقيق كانوا به الرواد في مجال توثيقَ النصوص ونقد رواتها، ولم تكن جهود المحدثين في وضع أصول المنهج النقلي وتطبيقها مقصورة عليهم، فقد استضاء بها علماء اللغة والأدب، واستعانوا بمصطلحات الجرح والتعديل في نقد المصادر اللغوية والأدبية، ويعد السيوطي (ت: ٩١١هـ) في كتابه المزهر خير من طبق مصطلحات المحدثين في التدوين على رواية اللغة والشعر[2].

إن السنة النبوية دونت تدويناً علمياً لم يعهد في تدوين نص مقدس من قبل، وقد انبثقت عن هذا التدوين علوم متعددة، كعلم الرواة والجرح والتعديل، وغريب الحديث ومختلفه ومشكله وعلله، وناسخه ومنسوخه ومصطلحه إلى غير ذلك من العلوم التي اصطلح على تسميتها بعلوم الحديث، وتدل على أن ما وصلنا من كتب السنة قد دوّن طوعاً لأصول الرواية التاريخية الدقيقة التي كان للمحدثين الفضل الأول في تأصيلها، والتي عوّل عليها علماء النقد

(١) أنظر: البحث الأدبي، ص ٢٣١.

(٢) أنظر: المرجع السابق، ص ٢٣٢.

التاريخي في تدوين النصوص وتوثيقها[١].

منهج البحث في السنة:

وماذا بعد الحديث عن طرف من تاريخ السنة، ومنهج المحدثين في تدوينها عن المنهج الأمثل في البحث فيها في العصر الحاضر؟

إن جهود العلماء التي أومأت إليها فيما سبق حول مقاومة الوضع ونقد الرواة والمتن، وكتابة الكثير من المؤلفات في علوم الحديث تدل دلالة أكيدة على أن ما وصلنا من السنة قد خضع لقواعد صارمة في النقد التاريخي، بحيث لا نستطيع أن نرتاب في صحة هذا الذي وصلنا ونبدأ من جديد في البحث في صحته ونقده سنداً ومتناً.

إن محاولة النظر في السنة من جديد، وتبني موقف الشك في صحتها يعني إغفال كل الجهود التي بذلت في تمحيصها، وفي الوقت نفسه لا نملك الوسيلة العملية الصحيحة لإعادة النظر فيها إلا بالاعتماد على ما خلفه السابقون حولها من دراسات ومؤلفات، وبذلك نقع في لون من التناقض؛ لأننا نرفض ما قام به السابقون، ثم لا نجد أمامنا من وسيلة لدراسة السنة غير جهود هؤلاء الذين أفنوا أعمارهم في الذب عنها وتدوينها، يقول أحد المعاصرين[٢] في

---

(١) أنظر: مصطلح التاريخ، للأستاذ أسد رستم.

(٢) هو المرحوم الأستاذ الدكتور محمد أحمد الغمراوي كان أستاذاً بكلية الصيدلة بجامعة القاهرة، ولكن صلته بالتراث الإسلامي كانت وثيقة، وله فيه دراسات قيمة، ويعد كتابه في الرد على الدكتور طه حسين في الشعر الجاهلي من خير ما كتب في هذا الموضوع.

بحث له عن إمكانية تنقيح الحديث الشريف:

«إن مسلك علماء الأحاديث في نقد الأسانيد كان في غاية التشديد، كانوا يُضعِّفون الحديث إذا عرف عن أحد من رواته سهوة أو أحصي عليه هفوة يرونها تخل بالكرامة، وكانوا ينبذون الحديث إذا عرف عن أحد رواته أنه كذب ولو مرة، وهذا تشديد كبير؛ لأن الذي يكذب مرة ليس معناه أنه يكذب كل مرة، أو أن الكذب له عادة، والذي يكذب على الناس ليس بضروري أن يكذب على الرسول الذي توعّد الكاذب عليه بالنار».

ثم قال: «وهذا يعني أن بعض ما تركه المحدثون صحيح فيبقى أن يكون ما قبلوه بالغاً في الصحة كل مبلغ، جديراً بأن تتلقاه العقول بالطمأنينة والقبول[1].

وينفي صاحب هذا البحث إمكانية إعادة النظر في السنة؛ لأن هذا لن يكون من الناحية النظرية إلا عن طريقين: تمحيص السند أو تمحيص المتن، فأما تمحيص السند فقد قام به أئمة الحديث على صورة لم تدع زيادة لمستزيد، ونخل الأسانيد فوق ذلك أمر غير ممكن.

أما نقد متون الأحاديث فلا يزيد على أن يكون تحكيماً للرأي في الدين، بحيث يصبح الدين رأياً، ويصبح الرأي هو الدين.

إن قولاً ثابتاً عن الرسول الذي قطع العقل برسالته عن الله لا يصح أن يكون محل بحث غير بحث يرمي إلى استنباط المعنى منه

(١) أنظر: مجلة الرسالة، العدد ٨٠٩، ص ٢٣.

لا إلى تصحيح أو تنقيح شيء فيه.

ومن عجب أننا ندرس التاريخ ونقبل أحداثه ووقائعه مع أن طرق الإثبات فيه أقل من طرق الإثبات في الحديث النبوي[1]، فلماذا نقف من هذا الحديث موقف التردد والريبة، ولا نقف من التاريخ ذلك الموقف؟ قد يقول قائل: إن أحداث التاريخ تختلف عن الحديث، فهذا جزء من التشريع فوجب أن ندقق النظر فيه، ونطمئن إلى صحته، حتى لا تبنى الأحكام على أدلة مدخولة أو واهية، على حين أن تلك الأحداث لا علاقة لها بحلال أو حرام، أو تشريع للأحكام، وما قد يعتريها من تزييف لا يبلغ في خطورته وضرره مبلغ ما قد يضاف إلى الحديث الشريف مما ليس منه.

ومع التسليم بأن الحديث في مرتبة لا تصل إليها أحداث التاريخ من صراع بين الشعوب أو اقتتال على السلطة ونحو هذا فإن تلك المرتبة هي التي أملت على العلماء في الماضي أن ينظروا في السنة ورواتها على نحو صارم لم تعرفه أمة من الأمم في تسجيل تراثها الديني أو أحداثها التاريخية، ومن ثم أصبح ما قام به هؤلاء العلماء المثل الأعلى في النقد التاريخي، وهو درجة في البحث العلمي تتلاءم مع مكانة الحديث كمصدر للتشريع، وليس مجرد نصوص تاريخية كسائر النصوص التي تعزى إلى القادة والزعماء.

فليس من المنهجية العلمية إذن أن نبدأ دراستنا للسنة من منطلق الشك في صحتها، والنظر إليها كوثيقة تاريخية لا نعتد بها

---

(١) أنظر: دستور الوحدة الثقافية بين المسلمين، للأستاذ محمد الغزالي، ص ٢٨، ط. أولى، دار الأنصار بالقاهرة.

حتى نخضعها للنقد الشامل من حيث الشكل والمضمون؛ لأن ذلك أمر مستحيل؛ لبعد العهد بيننا وبين عصر الرواية الشفهية، هذا من جهة، ومن جهة أخرى لا يمكن أن يتحقق ما نريد من نقد للحديث دون تعويل على آراء الذين قاموا بتدوين السنة ونفي الدخيل عنها، وإلا ضربنا في بيداء الأهواء، وكان بيننا وبين أبسط قواعد الدراسة العلمية بون شاسع، فكيف نأخذ بأقوالهم ونرفضها في الوقت نفسه؟

ولكن هذا للموقف من السنة، موقف الثقة بما وصلنا منها يتطلب من كل من يتصدى لدراستها أن يلم بمنهج الأقدمين في تدوينها، وأن يكون خبيراً بتصنيف الأحاديث قوة وضعفاً، قبولاً ورداً، حتى لا تهتز هذه الثقة بما قد يثيره البعض من شبهات وافتراءات، وحتى يكون لدى الباحث القدرة الواعية التي تدمغ الباطل بالحق، فضلاً عن ضرورة هذه الدراسة لكل من يحرص على التفقه في الدين، ويحاول الاجتهاد واستنباط الأحكام من الكتاب والسنة، قال الآمدي (ت: ٦٣١) فيما يجب أن يعرفه المجتهد من مدارك الأحكام وطرق إثباتها: وإنما يتم ذلك بأن يكون عارفاً بالرواة، وطرق الجرح والتعديل، والصحيح والسقيم كأحمد بن حنبل، ويحيى بن معين[1].

وقال الإمام الشوكاني (ت: ١٢٥٠هـ)؛ وقد جعل قوم من جملة علوم الاجتهاد علم الجرح والتعديل، وهو كذلك، ولكنه

---

(١) الأحكام في أصول الأحكام، ج٤، ص ٢٢٠، وأحمد بن حنبل إمام المذهب الحنبلي وصاحب المسند الشهير في السنة، نشأ ببغداد، ورحل إلى أكثر البلاد طلباً للعلم وامتحن في فتنة خلق القرآن أيام المأمون، ت: ٢٤١؛ أما يحيى بن معين فهو من كبار أئمة الحديث، كان يوصف بسيد الحفاظ، وبمعرفته الدقيقة بالرجال، ت: ٢٣٣هـ.

مندرج تحت العلم بالسنة، فإنه لا يتم العلم بها بدونه[1].

وإذا سلمت دراسة تاريخ السنة ومنهج تدوينها من الأهواء، وخلصت للحقيقة العلمية فإنها تصل بالباحث إلى الثقة التي لا يخالطها ريب بأن المسلمين لم يقصروا في تدوين سنة نبيهم تدويناً علمياً دقيقاً، وأن كل القوى المضادة التي سعت لتشويه المصدر الثاني للإسلام لم تحقق غايتها، وأن الله قيض لهذا المصدر جنوداً مخلصين من العلماء مازوا الخبيث من الطيب فكانوا بما فعلوا أسوة لغيرهم من الباحثين في مجال النقد التاريخي والتوثيق العلمي.

أما إذا لم تسلم تلك الدراسة من الأهواء فإنها تنتهي إلى نتائج غير سديدة، وهذا ما يلاحظ بوجه عام في دراسات المستشرقين، ومن تأثر بهم من الباحثين، فهذه الدراسات مهما يحاول أصحابها أن يضفوا عليها هالة من الدقة العلمية يسودها الاتكاء على الأخبار الواهية أو الموضوعة، والإعراض عن الأخبار الصحيحة أو التشكيك فيها، كما يحكمها الفهم الذي تحصره الاتجاهات الخاصة في دائرتها، فهو يفسر المرويات والوقائع تفسيراً لا يتجاوز نطاق تلك الاتجاهات والانتصار لها.

وهناك صنف من الباحثين أو الكاتبين يدرسون السنة في جرأة عجيبة؛ لأنهم لا يكادون يلمون بحقائق تاريخها وأسلوب تدوينها، ومع هذا يتصدون للحديث عنها، فيطلقون القول على عواهنه، ويخلطون بين صحيح وسقيم، ويفهمون النصوص فهماً مبتوراً عن

---

(١) إرشاد الفحول، ص ٢٥٢.

ملابساتها، وغيرها من النصوص التي لها علاقة بموضوعها، وهؤلاء يدعون بأنهم يدافعون عن السنة، غير أنهم في الواقع يهاجمونها بلا علم أو إنصاف.

والخلاصة أن السنة وصلتنا عبر موازين علمية في النقد والتمحيص، وأن النظر فيما وصلنا منها من جديد أمر مستحيل، وأن الثقة بما خلفه السلف من تراث علمي حول السنة يفرض علينا أن نقف على هذا التراث في موضوعية وأمانة علمية، وأن كل دراسة تتبنى موقف الشك منها، وتتلمس لدعمه مكذوب الآثار أو ضعيفها، وكذلك كل دراسة لا تصدر عن معرفة وافية بالسيرة النبوية وأحوال الرواة وجهود المحدثين في التدوين تعد دراسة غير علمية ولا يعول عليها.

وإذا كان الأمر هكذا فإن منهج البحث في السنة في العصر الحاضر ينبغي أن يتجاوز دائرة الشك في صحتها إلى الاهتمام بتفسيرها في ضوء التطور الاجتماعي والعلمي المعاصر، وألاّ نجمد على ما قاله السلف فيها، وألا ننسى أنها راجعة إلى الكتاب، فهي بيان له.

وهذا إجمال يحتاج إلى شيء من التفضيل.

مراحل المنهج:

إن منهج دراسة السنة بمفهومها الشامل في ضوء التطور المعاصر ودون الجمود على ما قاله السلف فيها يمكن أن يتألف من مرحلتين: الأولى دراسة حول النص النبوي، والثانية دراسة في هذا النص ذاته، وتعد المرحلة الأولى مقدمة أو تمهيداً لا غنى عنه

بالنسبة للمرحلة الثانية؛ لأن فهم نص ما دون الوقوف على تاريخه لا يسلم من الخطأ أو الاضطراب.

المرحلة الأولى:

هذه المرحلة كما أومأت آنفاً دراسة حول النص، فهي تعرض لتاريخه من حيث معرفة الظروف التي لابست الخبر؛ لأن هذا يعين على الفهم السليم، فلا يفسر الأمر الوارد فيه مثلاً بمعنى الوجوب في حين أنه ينصرف إلى الندب أو الإباحة، بدليل المناسبة التي صدر فيها، ومن حيث معرفة أنه محكم غير منسوخ، فالسنة منها ما هو محكم وهو معظمها، ومنها ما هو منسوخ وهو أقلها، فوجب قبل التصدي لدراسة خبر التأكد من أنه غير منسوخ؛ لكيلا يستنبط منه الباحث حكماً مرفوعاً، أو ألغاه نص ناسخ، مما قد يوهم التعارض بين النصوص، وهي ليست كذلك، فهي كلها قرآناً أو سنة لا اختلاف بينها ولا تناقض.

والسبيل إلى الوقوف على ظروف الخبر وأسباب وروده، وأنه محكم غير منسوخ هو دراسة حياة الرسول ﷺ دراسة مستوعبة لكل أحداثها ودقائقها، بالإضافة إلى الرجوع إلى ما ألف في هذا الموضوع، فقد حفظ لنا التاريخ من تراث علمائنا فيه العديد من الكتب القيمة التي طبع بعضها، وما زال بعضها الآخر مخطوطاً لم يطبع بعد(1).

وإذا كانت آيات الكتاب العزيز يفسر بعضها بعضاً، وإذا كان على الباحث فيها أن يربط بين الآيات والآثار التي تتناول موضوعاً

---

(1) أنظر: تاريخ التراث العربي، ج1، ص 516، وأصول الحديث، ص 289.

واحداً، فإن الأحاديث النبوية يفسر بعضها بعضاً كذلك[1]، ومن هنا كان على الباحث قبل دراسة نص منها أن يجمع كل النصوص النبوية المتعلقة بموضوعه، مع ملاحظة الترجيح بينها من حيث القوة والضعف، وأن يربط بين ما جمع من تلك النصوص والآيات القرآنية التي تتحدث عن هذا الموضوع تصريحاً أو تلميحاً.

المرحلة الثانية:

وهي دراسة في النص؛ لاستنباط ما اشتمل عليه من أحكام وتوجيهات، وأرى لكي تحقق هذه الدراسة مهمتها في الكشف عما تضمنته السنة النبوية من تلك الأحكام والتوجيهات في دقة وموضوعية أن تنهض على الدعائم التالية:

أولاً : إن السنة النبوية نص عربي كالقرآن الكريم، وإن انفرد هذا بإعجازه والتعبد بتلاوته، وأنه الأصل الذي يرجع إليه، ومن ثم ينبغي كما أشرت في المرحلة الأولى جمع النصوص النبوية المتعلقة بموضوع واحد مع الترجيح بينها والوقوف على ملابساتها وأسباب ورودها، ثم الربط بين هذه النصوص وما ورد في موضوعها من الآيات القرآنية.

إن السنة تجيء بعد القرآن، وحسن فقهها يجيء من حسن الفقه في الكتاب نفسه، وقد أثر عن الإمام

(١) من حيث الإجمال والتفصيل أو حمل المطلق على المقيد والعام على الخاص، وغير هذا مما يدخل في باب الشرح والبيان، ويدفع عن الآثار ما قد يبدو بينها في الظاهر من تعارض أو اختلاف.

الشافعي أنه قال: كل ما حكم به الرسول ﷺ فهو مما فهمه من القرآن فكيف يفقه الفرع من جهل الأصل»[1].

ويقوم الباحث بعد ذلك في النظر في تلك النصوص النبوية يفسر مفرداتها تفسيراً لغوياً يلتقي مع المعجم اللغوي لعصر النبوة، ويلتزم بالقواعد المتفق عليها في تفسير النصوص كأحكام العموم والخصوص والإطلاق والتقييد، . . . إلخ مع مراعاة تقديم المعنى الحقيقي على المعنى المجازي إذا لم يغلب المجاز ويقدم ما كان حقيقة شرعية أو عرفية على ما كان حقيقة لغوية[2].

وإذا انتهى الباحث من تفسير المفردات، وأخذ بالقواعد المتفق عليها في شرح النصوص، فإنه يصل إلى استنباط الأحكام بعد تركيب الأفكار الجزئية التي قام بتحليلها، وبعد أن يستهدي الآيات القرآنية التي تحدثت عن تلك الأحكام.

على أن الباحث في التزامه بتلك الخطوات في دراسة السنة لا يغفل جهود السلف في تفسيرها، وبخاصة الثقات منهم، أولئك الذين عاشوا لخدمتها، وكتابة الموسوعات العلمية فيها، ولكنه في الوقت نفسه لا يجمد على ما قالوه، فهم بثقافة عصرهم قدموا لنا ثروة علمية طيبة نعتز بها كل الاعتزاز، غير أن علينا أن ننتفع بهذه الثروة دون أن ننسى أن عصرنا بمشكلاته وصراعاته الفكرية

---

(١) أنظر: «لا سنة بغير فقه»، مقال للشيخ محمد الغزالي، مجلة الأمة، العدد ٢٣، ص ١١.
(٢) أنظر: قواعد التحديث، ص ٣١٤.

يختلف عن عصور سلفنا، فلا يعقل أن نعيش حاضرنا بكل قضاياه عالة على ثقافة عصور خلت، وإنما ينبغي أن نأخذ من هذه الثقافة ما يتسم بطابع الاستمرار، ولا يعكس فكراً يمثل الزمان أو المكان.

ثانياً : إن دراسة السنة وفق تلك الخطوات التي أشرت إليها لا تعطي أكلها ناضجة إلا إذا كان الباحث موضوعياً في دراسته، فلا ينبغي أن تستحوذ عليه فكرة ما يريد من وراء هذه الدراسة أن يمكن لها؛ لأنه إن لم يتحرر من ميوله الذاتية وأفكاره التي سعى لنصرتها فإنه يفهم النصوص كما يهوى، ويأخذ منها ما يخدم ميوله ويترك ما يعارضها، ويتعصب لبعضها مدعياً أنه وحده يمثل الحقيقة، وأن ما سواه لا يعبأ به، أو يؤول ما يأخذ به ويتعصب له تأويلاً مرجوحاً، ويزعم أنه أصح التأويلات وأولاها بالاعتبار، وأن من أعرض عنه، فقد هجر السنة، وخالف هَدْيَ محمد ﷺ.

قال الإمام ابن القيم: «ينبغي أن يفهم عن الرسول ﷺ مراده من غير غلو ولا تقصير، فلا يُحمَّل كلامه ما لا يحتمله، ولا يقصّر به عن مراده وما قصده من الهَدْي والبيان، وقد حصل بإهمال ذلك والعدول عنه من الضلال عن الصواب ما لا يعلمه إلا الله؛ بل سوء الفهم عن الله ورسوله أصل كل بدعة وضلالة نشأت في الإسلام، بل هو أصل كل خطأ في الأصول والفروع[1].

---

(١) قواعد التحديث، ص ٩٢.

وقال الشيخ صالح الفلاَّني، وهو فقيه مالكي مجتهد وعالم بالحديث من أهل المدينة: (ت: ١٢١٨هـ) «ترى بعض الناس إذا وجد حديثاً يوافق مذهبه فرح به وانقاد له وسلم، وإن وجد حديثاً صحيحاً سالماً من النسخ والمعارض مُؤيِّداً لمذهب غير إمامه فتح له باب الاحتمالات البعيدة، وضرب عنه الصفح والعارض، ويلتمس لمذهب إمامه أوْجها من الترجيح مع مخالفته للصحابة والنص الصريح، وإن شرح كتاباً من كتب الحديث حذف كل حديث خالف رأيه الحديث، وإن عجز عن ذلك كله ادعى النسخ بلا دليل، أو الخصوصية أو عدم العمل به، أو غير ذلك مما يحضر ذهنه العليل، وإن عجز عن ذلك كله ادعى أن إمامه اطلع عن كل مَرْوي أو جلِّه، فما ترك هذا الحديث الشريف إلا وقد اطلع على طعن فيه برأيه المنيف، فيتخذ علماء مذهبه أرباباً، ويفتح لمناقبهم وكراماتهم أبواباً، ويعتقد أن كل من خالف ذلك لم يوافق صواباً، وإن نصحه أحد من علماء السنة اتخذه عدواً، ولو كانوا قبل ذلك أحباباً، وإن وجد كتاباً من كتب مذهب إمامه المشهورة قد تضمن نصحه، وذم الرأي والتقليد، وحَرَّض على اتباع الأحاديث المشهورة نبذه وراء ظهره، وأعرض عن نهيه وأمره، واعتقده حجراً محجوراً»[١].

فكل باحث في السنة عليه أن يتحرى غاية جهده فهم مراد الرسول ﷺ من سنته دون إفراط أو تفريط،

(١) قواعد التحديث، ص ٩٣.

ودون أن يتعصب لإنسان أو فكرة ما في قبول الحديث أورده أو فهمه، ويذهب في ذلك مذاهب شتى في الترجيح والتأويل والتعليل كما أشار إلى هذا الشيخ الفُلاّني، ومن ثم لا يصح الأخذ بنص دون آخر في موضوع واحد إلا إذا كان هذا وفقاً لأصول الترجيح المعتبرة بين النصوص[1]، كذلك لا يصح التعصب لرأي في فهم النص ما دام هذا النص من حيث مدلوله يحتمل أكثر من وجه، وإنما ينبغي في هذه الحالة أن يكون الباحث رحب الأفق واسع الصدر، يرى ما يراه في التعويل على النص أو فهمه دون أن يدعى أن ما ذهب إليه هو وحده الصواب، وأن تركه يعد مخالفة للسنة ومخاصمة لرسول الله ﷺ.

لقد اختلف أئمة الفقهاء في كثير من المسائل، وكان مرد اختلافهم في بعض الأحيان إلى تفاوت إحاطتهم بالسنة، أو تفاوتهم في الحكم على طائفة منها قوة وضعفاً، أو تفسيراً وفهماً، وما كانوا بسبب هذا يتهم بعضهم بعضاً بمخالفة السنة أو المروق من الدين، فقد كانت الروح العلمية التي تحترم كل رأي، وإن لم تأخذ به تسود حياتهم الفكرية.

وخلف بعد هؤلاء الأئمة جيل من الاتباع والمقلدة، لم يسلك بعضهم منهج أئمتهم في القضايا الظنية والأمور الفرعية، وتعصبوا لآرائهم تعصباً كريهاً، كما أنهم رفضوا العمل بسنن لم يأخذ بها أولئك الأئمة،

---

(١) أنظر: المصدر السابق، ص ٣١٣ ـ ٣١٥.

إما لأنها لم تصل إليهم مع صحتها، وإما لأنها لم تصح في نظرهم، أو دون غيرها درجة في الصحة والقوة. وقد أجمع كل الأئمة على أنه إذا صح الحديث فهو مذهبهم ويجب أن نضرب بأقوالهم عُرض الحائط، وأثر عن الإمام الشافعي أنه أرسل إلى الإمام أحمد بن حنبل يقول له: إذا صح عندكم حديث فاعلمونا به؛ لنأخذ به، ونترك كل قول قلناه قبل ذلك، أو قاله غيرنا، فإنكم أحفظ للحديث، ونحن أعلم به[1].

ونجم عن موقف هؤلاء الاتباع والمقلدة، موقف التعصب لآراء أئمتهم، ورفض ما صح من السنن بعدهم - مضاعفة صور الاختلافات الفقهية، وتبني آراء ما كان الأئمة ليقولوا بها لو بلغتهم تلك السنن، والذي يؤسى له أن بعضنا ما زال يجتر آثار ذلك الموقف غير العلمي في دراسته للسنة حتى الآن[2].

ثالثاً : وإذا كان عدم التعصب لمعنى دون آخر يحتمله النص موقفاً علمياً مطلوباً فإن هذا الموقف يقتضي بالنسبة لبعض السنن إمرارها على ظاهرها وإن كان هذا الظاهر يمكن تأويله؛ سداً للذريعة المفضية إلى التحلل من أوامر الدين وشعائره شيئاً فشيئاً، قال الإمام الشعراني، (ت: ٩٧٣م) «كان الإمام الشافعي يقول: الحديث على ظاهره، لكنه إذا احتمل عدة معان فأولاها ما وافق

---

(١) قواعد التحديث، ص ٩٠.

(٢) أنظر: دستور الوحدة الثقافية بين المسلمين، ص ٣١ - ٣٢.

الظاهر[1].

وقال الإمام الشعراني أيضاً: وقد كان السلف الصالح من الصحابة والتابعين يقدرون على القياس، ولكنهم تركوا ذلك أدباً مع رسول الله ﷺ، ومن هنا قال سفيان الثوري: (ت: ١٦١هـ) من الأدب إجراء الأحاديث التي خرجت مخرج الزجر والتنفير على ظاهرها من غير تأويل فإنها إذا أُوِّلت خرجت عن مراد الشارع كحديث «من غشَّنا فليْسَ مِنا»[2] وحديث «ليس منا من شقّ الجيوب وضرب الخدود ودعا بدعوى الجاهلية»[3] فإن العالم إذا أوَّلها بأن المراد «ليس منا» في تلك الخصلة فقط، أي وهو منا في غيرها، هان على الفاسق الوقوع فيها وقال: المخالفة في خصلة واحدة أمر سهل. فكان أدب السلف الصالح بعدم التأويل أولى بالاتباع للشارع[4].

وإذا كان الأخذ بالظاهر في مجال الزجر والترهيب أولى من التأويل؛ لأن ذلك يتفق مع مراد الشارع فإنه يجب التحرز عن الأخذ بالظاهر الذي يقوي البدعة، ويمكن للطغيان، ويسوغ سفك الدماء ونحو هذا ولذا أنكر الحسن البصري (ت: ١١٠هـ) على أنس بن مالك

---

(١) قواعد التحديث، ص ٣٠٥.
(٢) رواه الإمام مسلم.
(٣) رواه الإمام الترمذي في كتاب الجنائز.
(٤) أنظر: قواعد التحديث، ص ٣٠٥.

(ت: ٩٣هـ) تحديثه الحجاج الثقفي (ت: ٩٥هـ) بقصة العُرنيين[١]؛ لأنه اتخذها وسيلة إلى ما كان يتعمده من المبالغة في سفك الدماء بتأويله الواهي[٢].

والأخذ بالظاهر في حالة دون أخرى، وفي نص دون غيره لا يعني لهواً بالسنن، ولا جموداً على ما قاله السلف فيها، وإنما يعني أن يكون لدى الباحث فقه دقيق بمقاصد الشريعة، وخبرة فاحصة بطبائع النفوس، ووعي ثاقب بما يحقق تلك المقاصد، ويقيم هذه الطبائع على طريق الاعتصام بتعاليم الإسلام.

ويتصل بما سبق من الأخذ بالظاهر أو عدم الأخذ به أحياناً؛ وفقاً للمصلحة في كلتا الحالتين مراعاة المخاطبين في تحديثهم، فالعوام وأشباههم تقتضي الحكمة ألا تقدم إليهم كل الآثار والسنن؛ لأن بعضها فوق مستواهم، فلا تبلغه عقولهم، فإذا حُدِّثوا به فربما أثار فتنة بينهم، ومما يستشهد به في هذا ما روي عن معاذ رضي الله عنه قال: كنت رِدْفَ النبي ﷺ على حمار يقال له عُفَيْر»، فقال: «يا معاذ، هل تدري ما حق الله على عباده، وما حق العباد على الله؟ قلت: «الله ورسوله أعلم، قال: «فإن حق الله على العباد أن يعبدوه

(١) العُرَنِيُّون قوم قدموا على النبي ﷺ فأسلموا، فاجتووا المدينة (أي كرهوا الإقامة بها؛ لأن جوها غير موافق لهم) فأمرهم أن يأتوا إبل الصدقة فيشربوا من ألبانها وأبوالها ففعلوا فصحوا فارتدوا وقتلوا رعاتها واستاقوا الإبل، فبعث في آثارهم فأتي بهم، فقطع أيديهم وأرجلهم ثم لم يحسمهم حتى ماتوا.

(٢) قواعد التحديث، ص ١٠١.

ولا يشركوا به شيئاً، وحق العباد على الله أن لا يعذب من لا يشرك به شيئاً» فقلت: «يا رسول الله، أفلا أبشر به الناس؟» قال: لا تبشرهم فيتكلوا»[1].

فالنبي ﷺ نهى معاذاً عن التحديث بما سمعه منه؛ خوفاً من أن يقصر الناس في أعمالهم، لا لأن الحديث يغفل العمل، ولكن لأن هناك من سيفهمه فهماً مبتوراً، فيعتقد أن مجرد الإيمان بوحدانية الله دون ترجمة عملية لهذا الإيمان تنجي من النار.

ومن هنا وجب على من يخاطب عامة الناس ألا يحدثهم بما لا يفقهون، أو بما قد يفتح أمامهم منافذ الفتنة واللغط إلا إذا صحب بشرح يلقي ضوءاً كاشفاً على معناه[2]، كأحاديث الصفات، وفضائل الصيام والصلاة والشهور والأيام ونحو هذا.

وقد أولع كثير من الوعاظ وخطباء المساجد بالإفراط في الوعظ؛ ترغيباً وترهيباً، وحملوا عامة الناس على طريقتهم في فهم الدين، فأكثروا من حمل الحديث وروايته دون التفهم له والعلم بمقاصده، ووضع كل شيء منه في محله، والتفريق بين صحيحه وموضوعه، حتى أغروا العامة بعقيدة الإباحة؛ لكثرة ما يروون لهم من أحاديث الترغيب ولو موضوعه. ولو تتبع هؤلاء سيرة

(١) رواه الإمام البخاري في كتاب الجهاد، وقد حدّث معاذ بهذا الحديث قبل وفاته.

(٢) أنظر: دستور الوحدة الثقافية بين المسلمين، ص ٣٢.

الصحابة الكرام سيما خاصتهم الذين لازموا النبي ﷺ، وفهموا هذا الدين حق الفهم لرأوا أنهم كانوا يقلون من رواية الحديث إلا للخاصة، أو ما تعلق منه بالأحكام، حتى بلغ بعمر رضي الله عنه أنه كان ينهى عن رواية الحديث، ويقول: «عليكم بالقرآن» وما ذلك إلا خوف الكذب على رسول الله ﷺ إذا كثرت الرواية والنقل، وخوف افتتان عامة الناس بما ليس لهم به علم، وبما لم يتفقهوا فيه من الحديث[1].

رابعاً : لقد تضمنت السنة النبوية بعض المسائل العلمية، ودراسة هذا الجانب من السنة ليس أمراً متاحاً لكل باحث؛ لأنه يحتاج إلى جانب الثقافة اللغوية والتاريخية معرفة بما أشار إليه من مسائل علمية، حتى تكون دراسته صحيحة. أما إذا تعرض باحث لخبر يتناول قضية علمية، وليس له بمجالها صلة، ولم يرجع إلى أهل الاختصاص بشأنها فإن دراسته ـ مهما تحسن نيته ـ لا تسلم من الأخطاء، أخطاء الفهم، وأخطاء الحكم على الحديث من حيث الصحة وعدمها.

إن الحديث الذي روته كتب الصحاح، وأطبقت كلمة المحدثين على سلامة سنده لا يجوز التسرع إلى رده؛ لأنه تحدث عن قضية علمية، وإنما ينبغي التريث حتى يقول العلم فيه كلمته بطريقة جازمة، فإذا كان لم يصل إلى الكشف عما جاء به الحديث فإن رفضه يعد

(١) قواعد التحديث، ص ١٧٦ ـ ١٧٧.

تحكيماً للهوى، أو للرأي دون برهان.

لقد كذبت طائفة من الناس حديث الذباب وحديث إذا ولغ الكلب في إناء أحدكم فليغسله سبع مرات إحداهن بالتراب، وأثبت العلم صحة ما ورد في الحديثين[1]، فما كان ذلك التكذيب إذن قائماً على أساس علمي، وإنما جاء - فيما يبدو - استجابة للمزاج الشخصي، أو إثارة الغبار حول السنة باسم التجديد تارة، وباسم البحث العلمي تارة أخرى[2].

والخلاصة أن منهج البحث في السنة يلتقي مع منهج البحث في الكتاب العزيز في عدة مبادئ، فهو منهج استقرائي، يتتبع النصوص الواردة في موضوع واحد مع الترجيح بينها، وملاحظة الملابسات التي أحاطت بكل خبر باعتبارها وسائل تلقى الضوء عليه، دون إغفال لعموم اللفظ، وعدم قصره على خصوص السبب، ثم الربط بين النصوص النبوية والآيات القرآنية التي تحدثت عن موضوع هذه النصوص، فالسنة راجعة إلى الكتاب، وهي فرع عنه، ولا سبيل لفهم الفرع دون رده إلى أصله.

وهو منهج تحليلي تركيبي، يقوم على تفسير المفردات تفسيراً يلتقي مع المعجم اللغوي لعصر البعثة، ودراسة الأفكار الجزئية دراسة دقيقة، ثم التركيب بين

(١) أنظر: مجلة الدوحة، العدد ٨٨، ص ٣١.

(٢) أنظر: مجلة منار الإسلام، العدد الرابع من السنة الثامنة، ص ٥٢.

معاني المفردات وهذه الأفكار وصولاً إلى المعاني الكلية والأحكام المستنبطة، والشرح الوافي المتكامل للنص النبوي. وهو في ذلك لا يعرض عن جهود السلف في تفسير السنة، وإنما يأخذ منها ما ليس انعكاساً لثقافة الزمان والمكان.

وهذا المنهج يتغيا الواقع الإنساني والحقيقة العلمية المجردة، فلا يعيش بمعزل عن مشكلات المجتمع، ولا يوظف الآثار في خدمة المذهبية، أو الاتجاهات الذاتية، ومن ثم يهتم بالقضايا الأساسية، ولا يلقى بالاً للمسائل الثانوية، ويراعي حالة المخاطبين، وما فيه مصلحة المسلمين، ويحول دون إثارة الفتنة، أو تمزيق وحدة الأمة. وهو يقف من المسائل العلمية في السنة موقفاً موضوعياً، فيمنع القول فيها دون معرفة، ويأبى أن تتخذ هذه المسائل مصدر شبهات حول صحة المصدر الثاني للإسلام.

ولا بد في ختام الحديث عن منهج البحث في السنة من التذكير بما يلي:

أولاً : إن في السنة ما هو متواتر لفظاً أو معنى[1]، وهذا النوع

---

(١) يعرف الحديث المتواتر بأنه الذي يرويه جمع يحيل العقل والعادة تواطؤهم على الكذب عن جمع مثلهم في أول السند ووسطه وآخره. وينقسم إلى لفظي ومعنوي، فالمتواتر اللفظي هو الذي رواه هذا الجمع في كل مراحل الرواية بلفظ واحد وصورة واحدة. وهو قليل، والمتواتر المعنوي كالمتواتر اللفظي من حيث الرواة، ولكن لا يشترط في روايته المطابقة اللفظية، وإنما يكتفي فيه بأداء المعنى، وهذا النوع كثير جداً. ولا خلاف بين المحدثين في أن المتواتر بقسميه يوجب العلم القطعي اليقيني. (وانظر: علوم الحديث ومصطلحه، ص ١٤٦ ـ ١٥١).

من السنن يشبه القرآن الكريم فيما أتى به من أحكام، ولا يمكن رده وهو كثير في التراث النبوي، وعليه تقوم الكثرة الكاثرة من الأحكام المقررة وليس بصحيح أن المتواتر في السنة ضيق النطاق، ربما كان ذلك فيما تواتر لفظه، أما ما تواتر معناه فهو أساس مقررات فقهية كثيرة. والواقع أن أخبار الآحاد[1] من الناحية العملية لا تشكل مساحة كبيرة من السلوك الإسلامي المهم فإن ما لا بد منه تكفلت به نصوص ثابتة بيقين[2].

وما دام الأمر كذلك فإنه لا يصح أن نضخم الخلافات حول ما تناولته بعض أخبار الآحاد، وألا نتعصب لوجهة نظر فرعية، ونذهب إلى أنها الوجهة الصحيحة دون سواها.

ثانياً : إن مما يتصل بمنهج البحث في السنة الدعوة إلى النهوض بعلم الحديث ونشره، وتيسير الإفادة منه، فقد لوحظ في العصر الحاضر قلة عدد المهتمين بهذا العلم بالنسبة للعلوم الأخرى كالتفسير والفقه، وأن من مات منهم لا يخلفه من يسد مسدّه، وهذه بعض المقترحات التي يراها بعض المعاصرين للنهوض بعلم الحديث.

---

(١) خبر الآحاد هو الذي لم يوجد فيه شروط التواتر، سواء كان الراوي له واحداً أو أكثر، وهو صحيح كالمتواتر، والخلاف بين العلماء في درجة إفادته، هل يفيد الظن أم القطع؟ والراجح أن الحديث الذي ثبتت صحته بصرف النظر عن عدد رواته يوجب العلم والعمل معاً على وجه القطع واليقين. (وانظر: قواعد التحديث، ص ١٤٧، وعلوم الحديث ومصطلحه، ص ١٥١).

(٢) دستور الوحدة الثقافية بين المسلمين، ص ٣٣.

(أ) إنشاء دار للحديث في كل قطر تضم خيرة علماء الحديث، تقوم بنشر السنة وحفظها، ومن وسائل ذلك.

(١) إيجاد حلقة علمية في المساجد الكبرى تقرأ بها على الناس كتب الحديث وقيمتها العلمية... إلخ.

(٢) انتخاب مجموعة من الأحاديث التي تتعلق بالأخلاق والزهد والآداب، ومجموعة من الأحاديث التي تتعلق بعلم الاقتصاد والسياسة، واختيار عنوان مناسب لكل باب وشرحه بأسلوب يفهمه عامة المسلمين والمثقفين.

(ب) أن يدرس تاريخ السنة كما يدرس تاريخ الفقه الإسلامي في الكليات المختصة مثل الشريعة وأصول الدين، ولا يكتفي في هذه الكليات بدراسة أحاديث الأحكام، بل تدرس كل الأحاديث النبوية في شتى الموضوعات التي تناولتها.

(ج) أن تكوَّن لجنتان لعلماء الحديث المختصين بهذا الفن، لجنة لتحقيق ونشر بعض أمهات الكتب التي ما زالت مخطوطة في مكتبات العالم، ولجنة أخرى، لاختيار أحاديث مناسبة لشرحها والتعليق عليها.

(د) أن يكون هناك تنسيق وتعاون بين دور الحديث التي تؤسس في كل الأقطار الإسلامية[1].

وهذه المقترحات ونحوها حول دراسة السنة، ونشر أمهات الكتب فيها مجدية، ومحققة للغاية - إذا عرفت طريقها للتطبيق - في توثيق الصلة بالمصدر الثاني للتشريع، وفي الأسوة الحسنة برسول الله ﷺ.

---

(١) أنظر: مجلة منار الإسلام، العدد الخامس من السنة الخامسة، ص ١٥.

الفصل الثالث

«منهج البحث في علم أصول الفقه»

تمهيد

يمثل علمُ أصول الفقه أصالة الفكر الإسلامي أصدق تمثيل. فهذا العلم هو عماد الاجتهاد وبه قوام منهج الاستنباط. وقد سبق به فقهاء الإسلام فقهاء القانون في العالم كله، إذ لم تعرف المكتبة القانونية أصولاً للقانون إلا في العصر الحديث[1]. في حين عرفت المكتبة الإسلامية تراثاً منهجياً فريداً للبحث الفقهي نَما وتكامل على مدى ثلاثة عشر قرناً، وتبلور في إطار علم (أصول الفقه). على أن هذا التراث المنهجي تأثر، قوة وضعفاً، بما تأثرت به الحضارة الإسلامية عبر التاريخ. ولذلك كان في العصور الأولى قوياً يتناول الموضوعات في دقة وتمحيص. وعلى العكس، غلب عليه في العهود المتأخرة الجدل اللفظي، وتشقيقُ القول في مسائل فرعية، فضلاً عن الإيجاز الذي يشبه الألغاز أو الإعجاز على حد تعبير بعض الكتاب المحدثين[2]، ثم الخوض في قضايا لا صلة لها بعلم الأصول، مما نأى بهذا العلم عن الغرض الأساسي لدراسته.

وقد آل كل هذا التراث إلى الأمة في عصرها الحاضر وهي

(١) مجلة المحاماة الشرعية، السنة الأولى، العدد الثالث، ص ١٧٢، القاهرة.

(٢) زكي الدين شعبان، أصول الفقه الإسلامي، ص ٦، ط. كلية الحقوق، جامعة بنغازي، ليبيا (بدون تاريخ).

تحاول أن تستعيد مكانتها وحضارتها، وتنفض عن كاهلها آثار الاحتلال بشقيه العسكري والفكري. وأقبل العلماء على ذلك التراث، فنشروا قدراً كبيراً منه، واغترفوا من كنوزه ما مهد لهم طرق التأليف الأصولي وفق منهج لا يعرف الفضول أو شوائب الإيجاز المخل، والجدل اللفظي الممل.

ولكن جهود المحدثين في التأليف الأصولي لم تتجاوز نطاق الصياغة إلى الآراء وتحليلها والأخذ منها والرد عليها، وإن كان هناك سعيٌ للترجيح بين رأي وآخر. ومن ثم اتسمت كل الدراسات الأصولية الحديثة بوحدة المضمون، فقد تكررت فيها التعريفات والتقسيمات والمسائل والشواهد، وأصبح التفاوت بينها مقصوراً على الكم والأسلوب والدقة في تناول الموضوعات دون النوعية والمحتوى فلا تفاوت بينها في هذا.

ولأن هذه الدراسات الأصولية الحديثة اقتصرت على التكرار والاجترار ولم تعد صالحة لتقديم المنهج الذي يكفل للاجتهاد حيوية وقوة وقدرة على مواجهة المشكلات بأسلوب علمي وعملي، نادى بعض المفكرين والعلماء المحدثين بتجديد علم الأصول وتطوير مباحثه حتى يؤدي هذا العلم مهمته كما ينبغي أن تكون.

والذي لا مراء فيه أن علم الأصول كما يُدرَّس اليوم بالمنهج التقليدي في عرض القضايا لا يحقق الغرض من دراسته، فقد أضحت هذه الدراسة وسيلة للإلمام بالآراء وحفظ التعريفات والأدلة دون الخروج منها بتصور منهجي ينير طريق الاجتهاد المعاصر أو يعين على سلوكه.

نشاة علم الأصول وتطوره:

إذا كان العلماء قد اختلفوا في تعريف علم الأصول، فإن كل التعاريف التي قال بها هؤلاء العلماء قديماً وحديثاً تدور ـ على ما بينها من تفاوت ـ في فلك أن هذا العلم هو: قواعد يتوصل بها إلى استنباط الأحكام الشرعية العملية من أدلتها التفصيلية(١).

وتشمل هذه القواعدُ الأدلةَ الشرعية، وطرقَ الاستنباط منها، وبيان مراتب حجيتها، وتشمل الأحكامَ الشرعية ومن يخاطَبُ بها، ومن هو أهل للاجتهاد، ومن ليس أهلاً له؛ فعلم الأصول ـ وفقاً لهذا ـ يرسم للفقيه المنهاجَ الذي يتبعه في استخراج الأحكام من أدلتها. ولهذا كان ميزاناً يضبط المجتهد في آرائه، ويتبين به الاستنباط الصحيح من الاستنباط الباطل(٢).

وما دام علم الأصول هو منهاج الفقيه المجتهد، فإن نشأته تكون ملازمة لنشأة الفقه، لأنه حيث يكون فقه، يكون حتماً منهاج للاستنباط. وقد استمد الفقه الإسلامي مع بداية الدعوة استمداداً مباشراً من الوحي الإلهي بنوعيه: القرآن الكريم والسنة النبوية.

ويتضمن الوحي ـ إلى جانب بيان الحلال والحرام من الأقوال

(١) علي حسب الله، أصول التشريع الإسلامي، ص ٣، ط٤، دار المعارف، القاهرة. والمراد بالأحكام العملية الأحكام المتعلقة بأفعال المكلفين فتشمل ما يتعلق بالعبادات والمعاملات والحدود وغيرها، وتخرج الأحكام المتعلقة بالعقائد كوجوب الإيمان بالله ووحدانيته والتصديق بوجود الملائكة، والإيمان بالرسل والكتب المنزلة، واليوم الآخر، وما فيه من حساب وثواب وعقاب؛ فإن مجال البحث في هذه الأحكام علم الكلام أو علم العقائد. كذلك تخرج الأحكام المتعلقة بتهذيب النفوس من وجوب الصدق والوفاء بالوعد وحرمة البخل والكبر، فإن مجال البحث فيها (علم الأخلاق أو التربية).

(٢) محمد أبو زهرة، أصول الفقه، ص ٦ ـ ٧، ط. دار الفكر العربي، القاهرة.

والأفعال ـ المبادئ والقواعد الكلية التي تومئ إلى مقاصد الأحكام بوجه عام، ويشمل تلك الأصول التي تحض العقل على النظر الصحيح، وتضع شروطه وضوابطه تثبيتاً وتمحيصاً وتدقيقاً واستخداماً لكل ما وُهبه الإنسان من ملكات للمعرفة والعلم، حيث يقول تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌۚ إِنَّ ٱلسَّمْعَ وَٱلْبَصَرَ وَٱلْفُؤَادَ كُلُّ أُوْلَٰٓئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْـُٔولًا﴾[1].

وقد مثلت هذه القواعدُ والمبادئ والأصول، الأساسَ الراسخ الذي قام عليه صرح علم الأصول، الذي وضعت لبناته الأولى في عصر الصحابة، ثم تتابعت على بنائه وتطويره أجيال العلماء حتى تكامل هيكله وسمق بأصالته، وتفرد بخصائصه التي وجهت الحياة العلمية والفكرية ليس فقط في الإطار الإسلامي، وإنما في الحياة الثقافية الأوروبية[2].

بدايات الفكر الأصولي:

لقد واجه الصحابةُ ـ بعد وفاةِ الرسول ﷺ، وبعد أن آمنت بالإسلام شعوب ذات ثقافات مختلفة وأعراف متباينة ـ قضايا متعددة ومشكلاتٍ معقدة ونوازلَ مستجدة، لم يعرفها عصر البعثة. فكان لا مناص من أن يتجه علماء الصحابة إلى الاجتهاد لاستنباط الأحكام الشرعية لتلك القضايا والنوازل والمشكلات. ولم يدَّع أحد أن القرآن والسنة نصَّا على أحكام كل المسائل الجزئية، ما طرأ منها

(١) الآية ٣٦ من سورة الإسراء.

(٢) علي سامي النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ص ٢٥٨، ط. دار المعارف، القاهرة.

عهدَ التنزيل وما يطرأ في المستقبل. فالنصوص ـ كما يقول الشهرستاني ـ متناهيةٌ والحوادث غير متناهية، وما لا يتناهي لا يضبطه ما يتناهى[1]، لذلك اتسع مجالُ الاجتهاد في عصر الصحابة، وأصبح المصدر الثالث للفقه بعد الكتاب والسنة.

ولقد كان الصحابة يرجعون في اجتهادهم أولاً إلى كتاب الله تعالى، فإن وجدوا فيه نصاً ظاهراً تمسكوا به، وأجروا حكم الحادثة على مقتضاه وإن لم يجدوا فيه فزعوا إلى السنة، فإن روي لهم في ذلك خبر أخذوا به فإن لم يجدوا في الكتاب والسنة نصاً ينزلون على حكمه، اجتهدوا آراءهم، وحكموا أفهامهم فيما يرونه أشبه بالمعروف من مقاصد الشريعة، وقواعدها العامة.

فالصحابة في اجتهادهم كانوا إذن على دراية وافية ببعض الضوابط والقواعد التي أخذوا أنفسهم بها في استنباط الأحكام، وقد عرفوا هذه الضوابط والقواعد من الكتاب والسنة، ومن روح التشريع ومبادئه الكلية. ولكنهم ما كانوا يطلقون عليها أسماء اصطلاحية أو عناوين فنية، وإنما كانت تجري منهم مجرى السجية والطبيعة والملكة الفطرية[2].

ويشهد للصحابة بأنهم في اجتهادهم قد تقيدوا ببعض الضوابط والقواعد ما أثر عنهم من روايات ونصوص تبين بجلاء أنهم قاسوا واستحسنوا، وتوخوا المصالح، وراعوا الأعراف، وأخذوا بسد

---

(١) أبو الفتح محمد عبد الكريم الشهرستاني، الملل والنحل، تحقيق: محمد عبد العزيز الوكيل، ص ٢٠٠، ط. دار الفكر، بيروت.

(٢) ابن قيم الجوزية، زاد المعاد، ج٤، ص ١٨٤، ط. دار المعرفة، بيروت.

الذرائع، وعرفوا الإجماع، وآمنوا بأن الأحكام قد فرضت لعلل تقتضيها ومقاصد تؤدي إليها. ولا يسمح المجال بسرد مثل تلك المرويات والنصوص، فضلاً عن أنها معروفة متداولة في كثير من المصادر القديمة والحديثة[1].

وفي عصر التابعين شاعت تلك الضوابط التي تقيد بها الصحابة في اجتهادهم، جرى تداولها على ألسنة العلماء، وعرفتها محافلهم فزادت ونمت، وبدأت مفاهيمها تتحدد وتتبلور، وتأخذ طابع المصطلح العلمي في الفكر الأصولي. وقد نما الفقه في عصر التابعين نمواً عظيماً، توازياً مع اتساع رقعة الدولة الإسلامية ومواكبة لطروء الحوادث وتكاثرها. وقد تعددت لذلك المدارس الفقهية التي انضوت على الرغم من تعددها، تحت تيارين كبيرين هما تيار أهل الرأي وتيار أهل الأثر أو أهل الحديث. وقد أسهم النزاع بين الفريقين حول بعض القضايا الأصولية كالإجماع والعرف والقياس ومذهب الصحابي في بلورة هذه القضايا على أسس علمية، وإن ظلت غير مدونة.

وقد حمل ظهور الوضع في السنة وشيوع رواية الحديث في عصر التابعين، الفقهاءَ على الخوض في تمحيص مسائل كثيرة تتعلق بالسنة سنداً ومتناً[2].

---

(١) ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين عن رب العالمين، ج١، ص ٦٢، ٨٦، تحقيق: الشيخ محيي الدين عبد الحميد، ط. القاهرة، وابن خلدون، المقدمة، ص ٤٩٦، ط. التقدم، القاهرة، ومحمد الخضري، تاريخ التشريع الإسلامي، ص ١١٥، الاستقامة، القاهرة، ومحمد يوسف موسى، فقه الصحابة والتابعين، ط. معهد الدراسات العربية العالمية، القاهرة.

(٢) انظر سابقاً ص ٢٤٩ ما روي عن محمد بن سيرين.

وفي مصادر التأريخ لنشأة المذاهب الفقهية عُزيت إلى الأئمة نصوص وآراء، وسجلت محاورات ومراسلات جرت بينهم، تدل كلها على أنهم كانوا يسيرون وفق مناهج واضحة في استنباط الأحكام التي كانوا يفتون بها الناس، وعلى أن ما كان يأخذ به الصحابة والتابعون من ضوابط وقواعد قد أضحى في هذا العصر مصطلحات لها مفاهيم محددة تبلورت بسبب ما جرى بين الفقهاء من مناظرات ومحاورات كان لأصول الاستنباط ومناهجه حظ عظيم منها.

تدوين علم الأصول:

ظلت تلك المبادئ المنهجية الأصولية، سواء ما عرف منها في عصر الصحابة والتابعين أو في عصر نشأة المذاهب، متناثرة غير مجموعة ولا مدونة حتى كتب محمد بن إدريس الشافعي (٢٠٤هـ) كتابه جواباً على طلب عبد الرحمن بن مهدي المحدث المشهور (ت: ١٩٨هـ): أن يضع له كتاباً يحوي معاني القرآن، ويجمع مقبول الأخبار، ويبين حجية الإجماع، والناسخَ والمنسوخَ من القرآن والسنة. وقد أرسل الشافعي كتابه هذا إلى ابن مهدي مع الحارث بن سريج، فسمي لذلك بالرسالة، إذ أن المؤلف لم يسمه بهذا الاسم، بل كان يشير إليه بقوله: كتابي أو كتابنا، أو في الكتاب كذا وكذا. وقد أملى الشافعي «الرسالة» مرة أخرى على تلاميذه بمصر، لتكون مقدمة لما أملاه في الفقه في كتاب الأم[1].

---

(١) محمد مصطفى شلبي، أصول الفقه الإسلامي، ص ٣٨، ط. دار النهضة العربية، بيروت.

فرسالة الشافعي أول مصنف في أصول الفقه، ومن ثم عده جمهور العلماء واضع علم الأصول. وهناك بعض الروايات التي تذهب إلى أن الإمام أبا حنيفة بيّن طرق الاستدلال في كتاب له يسمى كتاب الرأي، وأن صاحبيه أبا يوسف ومحمداً كتبا في هذا العلم بعد شيخهما، ويقرر علما الشيعة الإمامية أن أول من دون علم الأصول، وضبطه هو الإمام محمد الباقر (ت: ١١٤هـ)[١].

ولا يستبعد أن يكون الشافعي قد سُبِق في التأليف الأصولي، ولكن لم يصل إلينا قبل رسالة هذا الإمام كتاب في علم الأصول، وإنما هي روايات ونقول تعزى إلى بعض الأئمة حول بعض المسائل الأصولية. ولذا يظل الشافعي أول من كتب في الأصول كتابة علمية، رتبت أبواب هذا العلم وجمعت فصوله، ولم تقتصر على مبحث دون مبحث، وهو من ثم لم يسبق أو ـ على التحقيق ـ لم يعلم أن أحداً سبقه.

وكثرت بعد الشافعي الكتابة في الأصول، وكان لكتابه **الرسالة** تأثير واضح فيما ألف في القرنين الثالث والرابع، حيث انقسم العلماء بالنسبة إليه فريقين: فريقاً تقبل الرسالة وحوّلها إلى قاعدة حجاج عن مذهبه، وهؤلاء هم جمهور أهل الحديث؛ وفريقاً رفض معظم ما جاء فيها وانبرى لنقضه، وهؤلاء هم أهل الرأي، ومَنْ في سلكهم من المخالفين لما وطأه الشافعي[٢].

---

(١) محمد أبو زهرة، أصول الفقه، ص ١١، ط. دار الفكر العربي، القاهرة.

(٢) طه جابر العلواني، «نظرات في تطور علم أصول الفقه»، مجلة أضواء الشريعة (الرياض)، العدد العاشر، ص ١٢٤.

ويمكن القول بوجه عام إن ما كتب بعد الرسالة، كان إما نقضاً لها ومحاولة لاستخلاص أصول فقهية مذهبية مستقلة كما فعل الأحناف، وإما شرحاً لها ودفاعاً عنها كما فعل الشافعية وغيرهم.

علم أصول الفقه: مدارس مناهج

وقد حصل مع بداية القرن الخامس ما يمكن عده تطوراً نوعياً لعلم الأصول. فقد تكامل نموه، واتضحت مباحثه، وتبلورت مسائله، ودوّن الفقهاء أصول مذاهبهم ومناهجهم في الاستنباط. وتراكم التأليف في علم الأصول، وظهرت كتابات كثيرة، منها ما هو مطوّل، ومنها ما هو موجز، كما تشعبت طرق العلماء في التأليف، فمن الباحثين من يرى أن عدة هذه الطرق اثنتان، ومنهم من يذهب إلى أنها ثلاث. ولكن الدراسة الفاحصة للتراث الأصولي عبر مراحله التاريخية المختلفة، تقرر أن عدة هذه الطرق أو المناهج أربعة هي:

(١) طريقة المتكلمين.
(٢) طريقة الأحناف.
(٣) طريقة الجمع بين المتكلمين والأحناف.
(٤) طريقة الشاطبي.

طريقة المتكلمين، وتسمى أيضاً طريقة الشافعية لكثرة مؤلفاتهم فيها وكذلك لأن الإمام الشافعي يعد أول من كتب وفقاً لها[١]. وقد غلبت عليها سمة المتكلمين لأمرين:

الأول : أن المؤلفات المكتوبة على هذه الطريقة اعتاد أصحابها

(١) محمد مصطفى شلبي، أصول الفقه الإسلامي، ص ٤٠.

أن يقدموا لها ببعض المباحث الكلامية كمسائل الحسن والقبح، وحكم الأشياء قبل ورود الشرع.

الثاني : أن علماء هذه المدرسة كانوا يسلكون في تقرير الأصول مسلكاً استدلالياً قائماً على تقرير القواعد والاستدلال على صحتها والرد على المخالفين، من غير أن يولوا الفروع التي تندرج تحت هذه القواعد كبير اهتمام، أو يراعوا تطبيق الفروع عليها[1].

وقد ألفت على هذه الطريقة كتب كثيرة للشافعية والمالكية والحنابلة والظاهرية وبعض الشيعة الإمامية.

وتختلف طريقة الأحناف عن طريقة المتكلمين في أن تلك الطريقة تقرر القواعد الأصولية على مقتضى ما نقل من فروع عن أئمة المذهب الحنفي. فهؤلاء الأئمة لم يتركوا قواعد مدونة مجموعة كالتي تركها الشافعي لتلاميذه، وإنما تركوا بعض القواعد المنثورة في ثنايا الفروع الفقهية التي استنبطوها والفتاوى التي أفتوا بها. وعمد فقهاء المذهب إلى تلك الفروع يؤلفونها في مجاميع يوحد بينها التشابه، ثم يستنبطون منها القواعد والضوابط، لتكون سلاحاً لهم حين الجدل والمناظرة، وعوناً لهم على استنباط أحكام الحوادث الجديدة التي لم يعرض لها أئمتهم في اجتهاداتهم السابقة[2].

وهذه الطريقة ـ التي تسمى أيضاً طريقة الفقهاء ـ وإن بدت

(١) أنظر، «نظرات في تطور علم الأصول»، مرجع سابق، ص ١٣٣.
(٢) محمد مصطفى شلبي، أصول الفقه الإسلامي، ص ٤٠.

في ظاهر الأمر دفاعاً عن مذهب معين، إلا أنه كان لها أثرها الواضح في التفكير الفقهي إذ هي دراسة مطبقة في الفروع، فهي أقرب إلى الفقه لأنها تربط الفروع بأصولها، وتيسر طريق الاستنباط لمن أراد السير على منهج أئمة المذهب الحنفي. ولهذا جنح بعض العلماء من غير الأحناف إلى الكتابة، وفق تلك الطريقة[1]، بعد أن استقامت واتضحت خصائصها.

وقد كان لطريقة المتكلمين أثرها كذلك في التفكير الفقهي، لأنها قررت القواعد دون التقيد بمذهب معين؛ فالأصول فيها حاكمة على الفروع، ومن ثم لم يتعصب علماء هذه الطريقة لمذاهبهم بل إن منهم من خالف إمامه فيما ذهب إليه.

إلا أنه يؤخذ على طريقة الأحناف أن بعض قواعدهم الأصولية جاءت ملتوية، فكان ذلك الالتواء نتيجةً طبيعية لتحكيمهم الفروع تحكيماً تاماً. وقد كانوا إذا ما قعَّدُوا قاعدة، ثم وجدوا ـ مثلاً ـ فرعاً فقهياً يشذ عنها، يلجأون إلى إعادة تقريرها في شكل جديد يتفق مع ذلك الفرع إما بوضع قيد أو بزيادة شرط وما إلى ذلك.

ويؤخذ على طريقة المتكلمين أنهم كثيراً ما يستطردون في أمور نظرية لا مدخل لها في الاستنباط فيتكلمون في أصل اللغات، وتكليف المعدوم وهل هو جائز أم لا، وهل كان الرسول ﷺ متعبداً بشرعٍ قبل البعثة أم لا، إلى غير ذلك من مسائل علم الكلام[2].

---

(١) محمد أبو زهرة، أصول الفقه، ص ١٨ ـ ١٩.

(٢) محمد مصطفى شلبي، أصول الفقه الإسلامي، ص ٤٠.

على أن كثيراً مما أُلّف على طريقة المتكلمين لا يخلو من فروع فقهية. إلاأن الفرق بين المؤلفات الأصولية التي بنيت على طريقة المتكلمين وتخللتها الفروع الفقهية وتلك التي بنيت على طريقة الفقهاء وتخللتها هذه الفروع هو أن الفروع في الأولى لا تَرِد بوصفها وسيلة لتقرير القاعدة، وإنما لبيان أثرها. أما في الثانية فترد الفروع لإثبات القاعدة أو الاستدلال على صحتها[1].

وقد استقر الأمر في التأليف الأصولي على الطريقتين مدة من الزمن، ثم طرأت فكرة التقريب بينهما، وتجنب ما كان يوجه إليهما من نقد، فظهرت طريقة ثالثة هي عبارة عن جمع بينهما وتركيب تأليفي بين منهجيهما. وقد قصد بذلك تحصيل فوائد الطريقتين معاً: خدمة الفقه بتطبيق القواعد الأصولية على مسائله وربطه بها، وتحقيق هذه القواعد وإقامة الأدلة عليها[2]. وتزخر المكتبة الأصولية بعديد المؤلفات التي بنيت على مقتضى طريقتي المتكلمين والأحناف، كما تزخر بمؤلفات تجمع بين النهجين.

وفي القرن الثامن الهجري جدَّت في التأليف الأصولي طريقة تختلف في منهجها عن الطرق الثلاث السالفة الذكر. ويقوم منهج هذه الطريقة على العناية بأسرار التشريع ومقاصده وتأكيد مراعاته للمصالح، وذلك في أسلوب تحليلي استقرائي مغاير لما عرف من قبل في دراسات علماء الأصول. وكان الإمام أبو إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي الأندلسي (ت: ٧٨٠هـ) علَمَ هذه الطريقة في كتابه

(١) جمال الدين الأسنوي، التمهيد في تخريج الفروع على الأصول، مقدمة المحقق، محمد حسن هيتو، ص ٨، ط٤، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٨٧.

(٢) زكي الدين شعبان، أصول الفقه الإسلامي، ص ٢٤.

الموافقات وكذلك في بعض ما جاء في كتابه **الاعتصام** حتى إنه ليمكن للمرء أن يتحدث عن طريقة الشاطبي في البحث الأصولي.

يُعد كتاب **الموافقات** بإجماع الدارسين لفكر الشاطبي أو لتاريخ علم الأصول متفرداً في سياق الكتابة عن أصول الشريعة[1] وحكمها. فقد أضاف إلى علم أصول الفقه ومؤلفاته بياناً إبداعياً في مقاصد الشريعة، وهو جانب كان حظه من العناية في المؤلفات الأصولية قليلاً وضئيلاً لا يتناسب مع عظيم أهميته في عملية استنباط الأحكام[2].

لقد اهتمّ الشيخ عبد الله دراز (ت: ١٣٥١هـ) **بالموافقات** اهتماماً خاصاً، وعلق على بعض ما ورد فيه مما يحتاج إلى تحرير وتفسير، أو نقد وتوجيه. وقد أشار في المقدمة التي كتبها لهذا الكتاب إلى أن علماء الأصول لم يكتبوا إلا في الركن الأول من ركني هذا العلم، أي علوم اللسان العربي، وأهملوا الركن الثاني ألا وهو علم أسرار التشريع ومقاصده. ويضيف الشيخ دراز قائلاً: «وقد وقف الفن منذ القرن الخامس عند حدود ما تكون منه في مباحث الشطر الأول، وما تجدد من الكتب بعد ذلك دائر بين تلخيص وشرح، ووضع له في قوالب مختلفة. وهكذا بقي علم الأصول فاقداً قسماً عظيماً، وهو شطر هذا العلم الباحث عن أحد ركنيه حتى هيأ الله سبحانه وتعالى أبا إسحاق الشاطبي في القرن الثامن الهجري لتدارك هذا النقص وإنشاء هذه العمارة الكبرى في هذا

---

(١) محمد رشيد رضا، تفسير المنار، ج٦، ص ١٥٧، ط. المنار.

(٢) مقدمة مصطفى أحمد الزرقا لفتاوى الشاطبي، تحقيق: محمد أبو الأجفان، ص ٨، ط. تونس.

الفراغ المترامي الأطراف في نواحي هذا العلم الجليل»[1].

وكتاب **الموافقات**، الذي لم يؤلف مثله حسب عبارة صاحب المنار يتكون من أربعة أجزاء. وقد التقى الشاطبي مع علماء الأصول في الأجزاء الأول والثالث والرابع منه في القضايا التي عرض لها، ولكنه تفرد في الجزء الثاني بحديث لم يسبق إليه، تناول فيه مقاصد التشريع. فهذه المقاصد ترد عادة في كتب الأصوليين **في فصل قصير لا يتجاوز بضع صفحات يذكرون فيها ما يقال عن الاستدلال المرسل**[2] لأجل الأخذ بالمصلحة، وهي عند الشاطبي تستقل بربع الكتاب.

ومع هذا يرد الحديث عن المقاصد في الأجزاء الثلاثة الأخرى للكتاب، وكأنما المقاصد تمثل لحمة الكتاب وسداه للربط بين مختلف قضاياه. فالكتاب بكل أجزائه إذن إنما هو تعبير عن المقاصد الشرعية بأسلوب مباشر حيناً وغير مباشر حيناً آخر. وهو بذلك أول كتاب تدور كل مباحثه حول مقاصد الشريعة، ومنهج استنباط الأحكام وفقاً لهذه المقاصد.

وتجدر الإشارة ـ بعد إجمال القول في المناهج والطرق الأصولية ـ إلى أن القرنين الخامس والسادس عرفا أهم ما أُلّف في

---

(١) أنظر: الموافقات، ج١، ص ٦٥، ط. التجارية، القاهرة.

(٢) يطلق الفقهاء على المصالح المرسلة ـ وهي المصالح الملائمة لمقاصد الشارع، ولا يشهد لها أصل خاص بالاعتبار أو الإلغاء ـ المناسب المرسل، لأن ترتيب الحكم عليه يستوجب تحقيق المصلحة، لما بينهما من تلازم. فالمناسب عبارة عن علة الحكم؛ والمصلحة عبارة عن حكمته، فالحكم مترتب على علته، والحكمة مترتبة على الحكم، فإطلاق أحدهما يلازم إطلاق الآخر ويصاحبه.

علم الأصول. ففي هذا العهد تكاملت ونضجت المدارس الأصولية وتبلورت مناهجها وأصبح ما كتب فيها من المؤلفات الأصولية مرجعاً لما ألف في القرون التالية.

وبالتالي فإن ما كُتبَ في علم الأصول بعد القرن السادس كان ـ بوجه عام ـ جمعاً بين بعض ما كتب في هذه الحقبة، أو نظماً أو تلخيصاً أو شرحاً. وقد غلبت على هذا النوع من التأليف الصناعةُ الفنية، والميل إلى التشقيق والجدليات الخلافية، مما طغى على مقاصد العلم ورسالته. وقد أدى ذلك إلى جمود علم الأصول، فلم تتطور مباحثه على الرغم من كثرة المؤلفات فيه كثرة هائلة.

على أن غالب المؤلفات الأصولية ـ إن لم تكن كلها ـ كان يسودها، على الرغم من تعدد الطرق والمناهج، النزعة المذهبية[1]، فهي تسعى للانتصار لمذاهب أصحابها وإبطال مذاهب المخالفين، وإن كانت في مجموعها تمثل المنهج العام للبحث الفقهي.

العلماء المحدثون والتاليف الأصولي:

أومأت في مستهل هذه الدراسة إلى أن المحدثين لم يختلفوا فيما كتبوا في الأصول من حيث النوع، وإنما جاء تفاوتهم في الصياغة من حيث الإيجاز والإطناب أو الدقة وعدمها.

ويلاحظ المستقرئ للمؤلفات الحديثة أن كثيراً منها أفرد موضوعات علم الأصول بالبحث والدراسة حيث نجد عدة دراسات مستقلة تتناول موضوعات محددة من علم الأصول، مثل الاجتهاد أو

(١) علال الفاسي، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، ص ٥١، ط. مكتبة الوحدة العربية، الدار البيضاء.

القياس أو المصلحة المرسلة.

والمؤلفات الحديثة كانت في أصلها مذكرات أعدت للطلاب والدارسين لهذا العلم حتى يتسنى لهم أن يحيطوا أو يلموا بمسائله، نظراً لأن الكتب القديمة لا تيسر لهم ذلك. فالغاية إذن كانت تسهيل علم الأصول وتذليل الصعوبات التي كان هؤلاء الطلاب والدارسون يلقونها في مطالعة الكتب القديمة.

على أن المؤلفات الأصولية الحديثة اعتمدت على المصادر القديمة وبخاصة ما أُلف منها في عصور المتون والشروح والحواشي. وقد غلب على هذه المؤلفات منطق جدلي وإسراف في تتبع الآراء الخلافية مما نأى بها عن جوهر الدراسات الأصولية وأغراضها، وأدخل في هذه الدراسات ما ليس منها. وقد ألقت هذه المؤلفات بظلالها على ما كتبه المحدثون، وإن حاول هؤلاء أن يخلصوا علم الأصول مما شابه في تلك العصور ـ عصور الضعف والجمود.

وإذا كانت الدراسات الحديثة لا تتفاوت فيما بينها من حيث المضمون، حيث أنها تتعرض للقضايا ذاتها، فإن ظاهرة خطيرة جدت في العقود الثلاثة الأخيرة أو قريباً منها. وتتمثل هذه الظاهرة في اعتماد هذه الدراسات لا على المؤلفات الأصولية القديمة ولكن على ما ألفه المحدثون، مما أضفى على ما كتب في هذه العقود لوناً من التدليس، حيث تعزى النصوص والآراء إلى مصادر قديمة، وهي في الواقع منقولة عن مؤلفات حديثة. هذا فضلاً عن هبوط المستوى العلمي لهذا النوع من الكتابات، لأن الذين كتبوا حاولوا

أن يواروا تعويلهم على ما ألفه الجيل السابق عليهم، بتقديم أو تأخير في القضايا وتغيير أو تحوير في العبارات، فكان ما كتبوه دون ما ألفه علماء ذلك الجيل من أمثال المحلاوي والخضري وأحمد إبراهيم وأبي زهرة وغيرهم.

والخلاصة أن جهد المحدثين في التأليف الأصولي لا يعدو أن يكون صياغة حديثة لأفكار قديمة دون تجديد أو تطوير ذي بال، مما حدا ببعض المفكرين إلى الدعوة إلى تجديد علم الأصول حتى يتسنى للاجتهاد اليوم أن يواجه مشكلات الحياة بمنهج علمي يكفل لهذا الاجتهاد الفاعلية والواقعية والتطوير والتغيير.

الدعوة إلى تجديد علم الأصول:

إذا كانت الدراسات الأصولية الحديثة ليست إلا إعادة عرض لما كتبه الأقدمون، فإنها من ثم لا تضيف جديداً إلى علم الأصول من حيث المضمون. وإذا كانت الدعوة إلى تطبيق الشريعة لا سبيل إليها إلا عن طريق الاجتهاد الذي يقدم الحلول العملية لكل ما يواجه الأمة من مشكلات، فإن هذا الاجتهاد في حاجة ـ لكي ينهض برسالته ـ إلى منهج أصولي جديد لا يعرف الاجترار أو التقليد، وإنما يؤسس على دعائم من الفقه الدقيق بمصادر الأحكام والمقاصد العامة للتشريع، فضلاً عن الربط بين قضايا علم الأصول وأصول القانون، وكذلك بين قضايا هذا العلم ومناهج البحث بوجه عام.

إن مهمة الفقه الإسلامي تتمثل في معالجة واقع قائم[1] لا

(١) عبد المجيد تركي، مناظرات في أصول الشريعة الإسلامية، ترجمة: الدكتور عبد الصبور شاهين، ص ٥٣١، ط. دار الغرب الإسلامي، بيروت.

فرض واقع آخر غابر باسم قواعد وأصول ترجع إلى أكثر من عشرة قرون. ولذا كان التجديد في منهج البحث الفقهي ضرورة يفرضها الواقع الذي يعيشه الناس، حتى يكون تعامل الفقه مع هذا الواقع تعاملاً حياً مؤثراً، يحقق الحل الإسلامي بصورة عملية، لكي لا يظل هذا الحل فكراً نظرياً مثالياً، أو أملاً حلواً يداعب خيال الدعاة والمصلحين.

ولا يعني هذا التجديد هدماً لجهود السابقين، فما يقول بهذا أحد، وإنما يعني التجديدُ محاولةَ تطويرٍ لمنهج الاستنباط على نحو لا يخرج على القطعيات بحال من الأحوال، وإنما يرى في الظنيات أو بعضها رأياً يكفل للاجتهاد قيادة الأمة في مختلف المجالات، ونبذ السلبية أو النزعة التراثية في معالجة المشكلات في عصر تختلف وقائعه وصراعاته الاجتماعية والفكرية كل الاختلاف عما كان من قبل.

ومن ناحية أخرى، ليس التجديد تنكراً لفضل علماء الأصول وما بذلوه من جهود مضنية في خدمة الشريعة والعناية بعلومها والمحافظة عليها، وليس في ذلك بخسٌ لحقهم في هذا، فلولا أن الله قيضهم للقيام بهذا العمل الجليل لحرمنا هذه الثروة العلمية التي نحن الآن في أشد الحاجة إليها.

وتتمثل حاجتنا إلى هذه الثروة العلمية الآن في أننا يجب ألا نقف بها عند القدر الذي وصل إليه السلف، وإنما ينبغي أن نحسن استثمارها وتنميتها، ونعيد تقديمها في صورة جديدة حتى تظل مصدراً غنياً بالمفاهيم والمبادئ التي تكفل للاجتهاد القدرة على

التعبير العملي عن مهمة الدين في الحياة.

وفي الحقيقة ليست الدعوة إلى تجديد علم الأصول وليدة العصر الحديث، وإنما لها جذور تمتد إلى الماضي، فلأبي حامد الغزالي (ت: ٥٠٥هـ) في المستصفى وشفاء الغليل إشارات تدل على أن طرفاً من قضايا هذا العلم يحتاج إلى تحرير القول فيه. وجاء الشاطبي في **الموافقات** فنبه إلى أن في علم الأصول مسائل ليست منه، وأن الركن الثاني من أركان هذا العلم - وهو ركن المقاصد - لم يلق من علمائه الاهتمام الجدير به. ثم حاول الشوكاني (ت: ١٥٢٠هـ) في **إرشاد الفحول** أن يتناول بالبحث علم الأصول على نحو جديد يوضح من الآراء الراجح من المرجوح، والسقيم من الصحيح، وما يصلح من هذا العلم للرد إليه، وما لا يصلح منه للتعويل عليه. وقد علل هذا بقوله: «ليكون العالم على بصيرة في علمه يتضح له بها الصواب، ولا يبقى بينه وبين درك الحق الحقيقي بالقبول الحجاب[١]، مضيفاً أنه لم يذكر في كتابه من المبادئ التي يذكرها المصنفون في هذا «إلا ما كان لذكره مزيد فائدة يتعلق به تعلقاً تاماً، وينتفع به فيه انتفاعاً زائداً»[٢].

وقد تحصّل من عديد الدراسات والبحوث في تاريخ الأصول وتطور التأليف فيه، وكذلك بعض الكتابات في علم المقاصد، ما يؤكد أن علم الأصول كما انتهى إلينا في حاجة إلى أن يعاد النظر فيه.

وتبنت مجلة المسلم المعاصر في العدد الأول منها الدعوة

---

(١) محمد بن علي محمد الشوكاني: إرشاد الفحول، ص ٢، ط. دار المعرفة، بيروت.

(٢) المرجع السابق، ص ٢.

إلى اجتهاد معاصر جريء يعتمد على أصول الإسلام ولا يغفل حاجات العصر، ولم تقتصر هذه الدعوة على الاجتهاد في فروع الفقه ومسائله الجزئية، بل شملت الاجتهاد في أصوله ومناهجه[1].

ولقد اختلفت الآراء والاستجابات في هذا الشأن. فبعض الكتاب يرى أن أصول الفقه قطعية لا ظنية؛ لأنها راجعة إلى كليات الشريعة، وما كان كذلك فهو قطعي. ومن ثم أصبح هذا العلم علماً مستقراً له حدوده التي صيغت من القواعد الأساسية التي انبنى عليها. ومن ناحية أخرى، تولد هذا العلم من الحاجة الماسة إلى قواعد ثابتة تحكم المعاملات الفقهية التي بدأت تزداد عدداً وتتجدد نوعاً بانتشار رقعة الدولة الإسلامية واحتوائها لشعوب وأقاليم متعددة متفاوتة في حضارتها وبيئاتها، فاستنبطت أحكام مناسبة لها، وعليه يخلص أصحاب هذا الرأي إلى أنه لا مجال للاجتهاد والتجديد في علم الأصول من حيث قضاياه ومبادئه. وقصارى ما يمكن أن يجتهد فيه هو إما إعادة تبويبه وصياغته، أو معاودة البحث في أدوات القياس ونحو ذلك مما يساعد على تنظيم العلم. فهو إذن اجتهاد مقصور على الشكل دون المضمون[2].

وقد عارض هذا الرأي كتاب آخرون. فكون قضايا علم الأصول كلها قطعية قول غير صحيح على إطلاقه، وذلك يتضح من اختلاف أنظار القدماء من الأصوليين في مسائل كثيرة مثل المصالح المرسلة، والاستحسان، والاستصحاب، والعرف. وحتى القياس

(١) يوسف القرضاوي، الاجتهاد في الشريعة الإسلامية، ص ٦٧، ط. دار القلم، الكويت.
(٢) أنظر: مجلة المسلم المعاصر، العدد الثاني، ص ١٢٣.

والإجماع، وإن أخذ بهما الجمهور، إلا أنّ هناك من ينازع في حجتيهما، فضلاً عن أن القواعد التي وضعها علماء الأصول لضبط الفهم والاستنباط من النص لم تسلم من الخلاف، كما في مسائل العام والخاص، والمطلق والمقيد، والناسخ والمنسوخ، والمنطوق والمفهوم إلخ.. فضلاً عمّا تختص به السنة من خلاف حول ثبوت خبر الآحاد منها، وشروط الاحتجاج به، سواء أكانت شروطاً في السند أو في المتن[1].

ويرى الشيخ محمد بن الطاهر بن عاشور (ت: ١٣٩٣هـ) أن من تمكن من علم الأصول «رأى رأي اليقين أن معظم مسائله مختَلَف فيها بين النظار، مستمر بينهم الخلاف في الفروع تبعاً للاختلاف في تلك الأصول، وإن شئت فقل قد استمر بينهم الخلاف في الفروع؛ لأن قواعد الأصول انتزعوها من صفات تلك الفروع»[2].

وبعد أن يورد بعض الآراء لعلماء الأصول الأقدمين في هذا الشأن، يعقب الشيخ ابن عاشور مبيناً أن سبب اختلاف الأصوليين في تقييد الأدلة بالقواطع يرجع إلى أنهم حاولوا أن يجعلوا أصول الفقه قطعية كأصول الدين السمعية، ولكن هؤلاء العلماء قد اختلفوا في معظم تلك الأصول مما يقضي بندرة ما هو قطعي منها[3].

---

(١) يوسف القرضاوي، الاجتهاد في الشريعة الإسلامية، ص ٦٨.

(٢) محمد الطاهر ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، الطبعة الثالثة، تونس، الشركة التونسية للتوزيع، ١٩٨٨، ص ٥.

(٣) المرجع السابق، ص ٦ ـ ٨.

وما دامت مسائل كثيرة من علم الأصول مختلفاً فيها وليست قطعية، فإن الاجتهاد المعاصر يمكنه أن يرى فيها رأياً جديداً ما دام لا يخرج عن المقاصد العامة للشريعة، وما دام يتغيا من ذلك أن يكون للأمة في حاضرها اجتهاد فعال يعتمد على أصول الإسلام ولا يغفل عن حاجات العصر.

فقضايا علم الأصول ـ إذن ـ ليست كلها قطعية، وما هو قطعي منها كالكليات المنصوصة في الكتاب والسنة مثل (لا ضرر ولا ضرار في الإسلام)، (ولا تزر وازرة وزر أخرى)، (وما جعل عليكم في الدين من حرج)، (وإنما الأعمال بالنيات) لا نزاع فيه ولا اختلاف حوله.

وإذا كان الشاطبي في المقدمة الأولى من المقدمات التي مهد بها لكتاب الموافقات قد قال: «إن أصول الفقه في الدين قطعية لا ظنية والدليل على ذلك أنها راجعة إلى كليات الشريعة وما كان كذلك فهو قطعي»، فإنه قد قرر في خاتمة هذه المقدمة أن ما كان ظنياً يطرح من علم الأصول، «وأن ما يذكر مما ليس بقطعي فمبني على القطعي تفريعاً عليه، فيكون ذكره تبعاً»[1].

وعلق الشيخ عبد الله دراز على رأي الشاطبي هذا بأنه «رجوع عن قسم عظيم مما شملته الدعوى، ولكنه مقبول ومعقول، فإن من مسائل الأصول ما هو قطعي مجمع عليه، ومنها ما هو محل للنظر وتشعب الأدلة إثباتاً ورداً»، ثم أضاف: «على أنه بهذه الخاتمة التي

(١) أنظر: الموافقات، ج١، ص ٢٩ ـ ٣٤، ط. دار المعرفة، بيروت، وهي طبعة مصورة عن طبعة المكتبة التجارية بالقاهرة.

طرح بها كثيراً من القواعد المذكورة في الأصول جزافاً دون تحديد لنوع ما يطرح، صار لا يعرف مقدار ما بقي قطعياً وما سلم فيه أنه ظني»[1].

والحاصل مما تقدم أن قضايا علم الأصول ومسائله ليست كلها قطعية، ومن ثم يكون الاجتهاد فيما ليس بقطعي من هذه المسائل والقضايا أمراً مطلوباً تفرضه سنة الحياة، وتقضي به صلاحية التشريع للتطبيق الدائم، وأن لكل ما يجِدُّ من نوازل حكماً في الشرع في كل زمان ومكان.

ولكن هل القضايا الظنية في علم الأصول في حاجة إلى نظر جديد واجتهاد فيها؟ وهل هذا العلم كما وصل إلينا لا يمد المجتهد بالمنهج الذي يعينه على الاستنباط واستخراج الأحكام كما ينبغي أن يكون في العصر الحاضر؟

إن بعض المعاصرين نقدوا علماء الأصول فيما كتبوا، ويكاد هذا النقد يدور في نطاق ما يأتي:

أولاً : عدم الحديث بتفصيل عن مقاصد الشريعة، والاكتفاء بالإشارة إلى هذا الموضوع في باب القياس عند تقسيم العلة بحسب مقاصد الشارع، وبحسب الإفضاء إليها. وهذه المقاصد تعد الركن الثاني لاستنباط الأحكام الشرعية والركن الأول هو الحذق والتمهّر في اللغة العربية[2].

ثانياً : الحديث عن مسائل كثيرة تعد من نوافل القول في علم

---

(١) أنظر: المصدر السابق، ص ٣٤، هامش ١.

(٢) أنظر: مقدمة الشيخ دراز للموافقات، ج١، ص ٥.

الأصول أو لا مدخل لها في الغرض الذي من أجله وضع هذا العلم، كمسائل اللغات، أهي اصطلاح أو توقيف، وحكم الأشياء قبل الشرع، والإباحة أهي تكليف أم لا، ومسألة إن كان النبي ﷺ متعبداً بشرع قبل بعثته أولا، وعربية جميع القرآن، والجدال حول القراءات الشاذة، والنزاع في مسألة شكر المنعم، والعناية الزائدة بالحدود والتعاريف والانشغال بمناقشتها، وذلك مما جعل علم الأصول ـ وبخاصة في العصور المتأخرة ـ ميداناً للجدل والمناظرة فيما هو شكلي أو لفظي وجعل العلماء يبتعدون بهذا العلم عن غايته والأغراض المقصودة منه، حيث مالوا بمباحثه إلى الفكر النظري دون الفكر التطبيقي(١).

ثالثاً : عدم تحرير القول في النزاع الطويل في خبر الواحد، حتى يعول عليه في أخذ الأحكام دون خلاف في كثير من الشروط التي وضعها بعض الأئمة لظروف خاصة أملتها عليهم، وهي شروط كانت ما تزال موضع جدل ومصدر خصام بين المسلمين، وشغلاً شاغلاً للدارسين(٢).

وكذلك عدم تحرير القول في الإجماع ووضع الضوابط التي تجعل له دوراً فاعلاً في الاجتهاد ولا سيما في العصر الحاضر الذي تنوعت فيه المشكلات، بحيث تحتاج دراستها إلى عدد من

---

(١) زكي الدين شعبان، أصول الفقه للشيخ، ص ٢٧، و«نظرات في تطور علم الأصول»، مرجع سابق، ص ١٤٣.

(٢) طه جابر العلواني، «نظرات في تطور علم الأصول»، مرجع سابق، ص ١٤٤.

التخصصات. فما جاء عنه في كتب الأصول ليس إلا فكراً نظرياً بحتاً لا يعرف التطبيق بحال من الأحوال في حياتنا المعاصرة[1].

وللدكتور حسن الترابي[2] رسالة صغيرة عنوانها تجديد أصول الفقه الإسلامي حاول فيها أن يصور حاجة المسلمين في العصر الحديث إلى إعادة النظر في مسألة منهج الاجتهاد الأصولي وأدواته وضوابطه، وقد جاء في مقدمة هذه الرسالة أن «العالم الإسلامي في حاجة إلى نهضة شاملة في كل المجالات تثور على الأوضاع التقليدية وتخلّص العقلية الإسلامية والواقع الإسلامي من الجمود. ولا يمكن أن تقوم هذه النهضة على غير منهج، وهذا المنهج منهج أصولي لا يشتغل بالجزئيات دون النظر في مقاصد الدين الكلية ويرتبط بواقع الحياة حتى لا تصبح قضاياه مقولات نظرية عقيمة لا تثمر فقهاً حياً يجابه التحديات العملية».

ويرى الدكتور الترابي أن علم الأصول لم يعد، بصورته الموروثة، مناسباً للوفاء بحاجاتنا المعاصرة حق الوفاء، لأنه مطبوع بأثر الظروف التاريخية التي نشأ فيها، وبطبيعة القضايا التي كان يتوجه إليها البحث الفقهي. ويخلص الترابي إلى أن هذا العلم قد آل به الحال - بعد نهضة حميدة - إلى الجمود العقيم، بحيث أصبح معلوماتٍ لا تهدي إلى فقه ولا تولد فكراً، وإنما غدا الأمر

(١) عبد الوهاب خلاف: «مصادر التشريع مرنة تساير مصالح الناس وتطورهم» مجلة القانون والاقتصاد، عدد أبريل/ مايو ١٩٤٥م، ص ٢٦٠ وما بعدها.

(٢) الدكتور حسن الترابي من قادة الفكر والعمل الإسلامي المعاصر، وهو كذلك من قادة العمل السياسي في السودان، وقد طبعت رسالته المذكورة الدارُ السعودية للنشر بجدة، سنة ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م.

نظراً مجرداً موغلاً في التشعيب والتعقيد بغير طائل.

وجملة القول إن التجديد في علم الأصول ضرورة دينية، وأن الدعوة إلى هذا التجديد تستند إلى مبدأ صلاحية الشريعة الإسلامية للتطبيق في كل عصر. ومن ثم لا تعني هذه الدعوة خروجاً عن كل ما كتبه السلف في هذا العلم، فمنه ما لا يقبل التطور، فيؤخذ به ويعول عليه، ومنه ما جاء عن نظر واجتهاد، ولا أحد يستطيع أن يدعي وجوب متابعة أي مجتهد فيما أداه إليه اجتهاده فقط، فإن ذلك أقصى ما يقال فيه: إنه رأي والرأي مشترك[1].

ولا تقتصر الدعوة إلى التجديد على إعادة النظر فيما هو محل نزاع بين العلماء من الأدلة أو المبادئ اللغوية، وإنما تشمل، فضلاً عن ذلك، النظر في تحديد ما يعد في علم الأصول وما لا يعد منه، وفقاً للغاية من هذا العلم، وسعياً لتوجيهه وجهة واقعية، فلا تطغى عليه المناقشات الجدلية العقيمة، أو الاهتمام بالجزئيات دون مراعاة المقاصد الكلية، أو بالأفكار المجردة الجامدة دون ارتباط بحركة الحياة المعاصرة حتى يتسع مجال الأصول لبناء نهضة شاملة تقود الأمة إلى أن تتبوأ منزلة الريادة والشهادة التي أنزلها الله إياها، فتكون بحق خير أمة أخرجت للناس.

مجالات التجديد في علم الأصول:

إذا كان ما هو ظني أو محل نزاع بين العلماء يجوز الاجتهاد فيه، فالمسائل الأصولية الظنية أولى بالاجتهاد، لأنها تتعلق بمنهج البحث في الفقه، والمناهج العلمية لا تعرف الجمود والتحجر،

(١) طه جابر العلواني، «نظرات في تطور علم أصول الفقه»، مرجع سابق، ص ١٤٥.

وإنما سمتها التطور والتجدد، وتساوقاً مع تطور المعارف ونمو الثقافات، وتجدّد ضرورات الحياة وأوضاعها.

وإذا كان علم الأصول، كما وصل إلينا لم يعد مناسباً للوفاء وفاءً تاماً بما تحتاجه الأمة في حاضرها كي تبني نهضة شاملة، فإن الاجتهاد في هذا العلم لتجديده وتطويره وفقاً لأسس وقواعد لا تخرج على القطعيات أصبح ضرورة إسلامية بلا مراء. ويشمل مثل هذا التجديد في علم الأصول عدة قضايا يمكن حصرها فيما يلي:

أولاً : إلغاء ما ليس من علم الأصول.

ثانياً : تدريس المقاصد الشرعية بصورة وافية.

ثالثاً : تطوير مفاهيم بعض الأدلة.

رابعاً : ربط القواعد بالفروع التطبيقية ما أمكن.

إن الفقه كما هو معروف يتعامل مع الواقع البشري، من خلال استنباط الأحكام التي تضبط السلوك العملي للإنسان بشقيه: العبادات والمعاملات. ومن ثم ليس من مهمة الفقه بهذا المعنى أن يبحث في أحكام العقيدة أو الأحكام الخلقية، وإن كانت هذه الدوائر الثلاث للأحكام تشكل وحدة عضوية متكاملة تطبع شخصية الإنسان بطابع متميز في الاعتقاد والعمل والسلوك.

وما دام الفقه يتعامل مع الواقع البشري، فإن منهج البحث في الفقه أو علم الأصول ينبغي أن يكون في خدمة هذا الواقع بمكوناته وخصوصياته وتفاعلاته وحاجاته. وهكذ فهدف هذا العلم هو العمل؛ ولذا لا يعد منه ما لا علاقة له بالعمل أو الواقع. ولعل الشاطبي هو أول من نبه إلى ضرورة تحديد ما يكون من علم

الأصول، وما لا يكون منه، وفقاً لموضوعه، فقد قال في المقدمة الرابعة من مقدمات الموافقات: «كل مسألة مرسومة في أصول الفقه لا ينبني عليها فروع فقهية أو آداب شرعية، أو لا تكون عوناً في ذلك، فوضعها في أصول الفقه عارية، والذي يوضح ذلك أن هذا العلم لم يختص بإضافته إلى الفقه إلا لكونه مفيداً له، ومحققاً للاجتهاد فيه، فإذا لم يفد ذلك فليس بأصل له، ولا يلزم على هذا أن يكون كل ما انبنى عليه فرع فقهي من جملة أصول الفقه، وإلا أدّى ذلك إلى أن يكون سائر العلوم من أصول الفقه، كعلم النحو واللغة والاشتقاق والتصريف والمعاني والبيان والعدد والمساحة والحديث، وغير ذلك من العلوم التي يتوقف عليها تحقيق الفقه وينبني عليها من مسائله، وليس كذلك، فليس كل ما يفتقر إليه الفقه يعد من أصوله، وإنما اللازم أن كل أصل يضاف إلى الفقه لا ينبني عليه فليس بأصل له»[1].

إن الشاطبي في هذا النص فصل بين ما يعد من أساسيات علم الأصول، وما يعد خادماً لها، فهذه لا تدخل في الأصول، وإلا لأصبحت كل العلوم من جملة أصول الفقه.

وقد أورد أبو إسحاق بعد ذلك طائفة مما أدخله المتأخرون على أصول الفقه من مسائل كثيرة، وقد سبقت الإشارة إلى شيء من ذلك آنِفاً، مضيفاً إليها ما افترضه علماء الأصول من مسائل لا ثمرة لها في الفقه، كمسائل التحسين والتقبيح العقليين[2]، فهي

(١) أنظر: الموافقات، ج١، ص ٤٢.

(٢) أنظر: المصدر السابق، ص ٤٥.

عنده عارية أيضاً، أي ليست من صميم علم الأصول.

وإذا كان الكتاب المعاصرون فيما كتبوا في علم الأصول قد تخلوا عن بعض ما ليس من هذا العلم، فإن كثيراً من تلك المسائل العارية ما زالت تتردد في مؤلفات هؤلاء الكتاب، كالحديث عن حروف المعاني[1]، وهل كان الرسول ﷺ متعبداً بشريعة سابقة، وهل كان عليه الصلاة والسلام وأمته بعد البعثة متعبدين بشرع نبي سابق، وهل الحسن والقبح من الصفات الذاتية للأفعال، بحيث يستقل العقل بإدراكها أولا، فضلاً عن دراسة النص الشرعي دراسة تاريخية، وليس دراسة أصولية، أي دراسة تكشف عن خصائص هذا النص من حيث منهجه في تقرير الأحكام، والمبادئ العامة التي تحكم الاستنباط منه، فما يكتب عن هذا النص في كتب الأصول الحديثة أقرب إلى الدراسات القرآنية وعلوم الحديث منه إلى الدراسات الأصولية بمعناها الدقيق.

على أن إلغاء ما ليس من علم الأصول ـ وإن كان مفيداً له ـ ليس من باب التخفيف في دراسة العلم أو عدم الاكتراث بأهميته، وإنما من باب مراعاة أن لكل علم قضاياه الأساسية التي يجب أن تكون قبلة الباحثين، دراسة لها وإحاطة بها، فلاتشغلهم المسائل الثانوية أو الخادمة للعلم عن تلك القضايا التي هي صلب العلم، فالاهتمام بهذه المسائل الثانوية أو الفرعية يطغى على دراسة القضايا الأساسية، فلا تلقى حظها من البحث العلمي الوافي. وبذلك لا

---

(١) وهبة الزحيلي: أصول الفقه الإسلامي، ج١، ص ٣٧٥، ط. دار الفكر بدمشق، وزكريا البري، أصول الفقه الإسلامي، ج١، ص ١٩٧، ط. دار النهضة العربية بالقاهرة، ودليل الجامعة الأردنية، ص ٢٦١.

تكون الدراسة أصولية؛ لأن تياراً جانبياً حول وجهتها إلى جداول فرعية، فنأت عن لجة البحر، ومن ثم لم تهتد إلى الغوص فيه لاقتناص لآلئه، واكتشاف أسراره وسبر أغواره.

وأما المقاصد فإن الحديث عنها في كتب الأصول غالباً ما يأتي ضمن الحديث عن الشروط التكميلية التي ينبغي أن تتوافر في المجتهد، على الرغم من أن فقه المقاصد وربط الاستنباط بها هو السبيل لاجتهاد صحيح، ومن هنا ذهب الشاطبي إلى أن درجة الاجتهاد لا تحصل إلا لمن اتصف بوصفين[١].

أحدهما : فهم مقاصد الشريعة.

والثاني : التمكن من الاستنباط بناء على فهمه فيها، أي على فهمه للمقاصد في مراتبها الثلاث: الضروريات والحاجيات والتحسينات.

وفي شرحه لهذين الوصفين بيّن الشاطبي أن الشرط الثاني يعد كالخادم للشرط الأول لأنه يتعلق بجملة من المعارف المحتاج إليها في فهم هذه المقاصد.

ويرى بعض الكتاب المحدثين[٢] أن هذه المعارف تشمل إجادة العربية والإحاطة بالنصوص التشريعية إحاطة تلم بها إلماماً تاماً، والخبرة الدقيقة بمشكلات الحياة العامة التي تتطلب حلاً شرعياً، ثم دراسة علم الأصول بوصفه المنهج العلمي للاجتهاد.

---

(١) الشاطبي، الموافقات، ج٤، ص ١٠٥.

(٢) فتحي الدريني، «مناهج الاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلامي»، مجلة الاجتهاد، العدد الثامن، ١٩٩٠، ص ٢٣.

وهذا الرأي يخرج المقاصد من علم الأصول ويجعل هذا العلم وسيلة من وسائل فهم المقاصد التي تدور التكاليف الشرعية كلها في فلكها، أو أن هذه التكاليف تتجه في جملتها إلى تحقيق المقاصد وجعلها واقعاً ملموساً في حياة الناس.

وهذا الرأي فضلاً عن كونه تعبيراً عما سار عليه علماء الأصول في الماضي، كان سبباً في عدم الاعتناء بالمقاصد في دراسة علم الأصول، والتعرض لها بصورة عابرة في باب العلة، أو عند الحديث عن المصلحة أو العرف والاستحسان.

وتجديد علم الأصول يقتضي منا ألا ننظر إلى المقاصد تلك النظرة التي تفصلها عن هذا العلم، وإن اتخذ وسيلة إليها فكل الأدلة النصية والعقلية تتوخى المقاصد وتهدف إليها، وما تغير الأحكام بتغير الأعراف والزمان والمكان إلا مظهر من مظاهر دوران هذه الأدلة في نطاق المقاصد الشرعية.

إن من المسلم به أن الله تبارك وتعالى لا يشرّع لمجرد الرغبة في التشريع، ولا يشرّع عبثاً، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً، وإنما يشرّع لمقاصد وغايات تحقّق الخير للناس في المعاش والمعاد. وقد نفقه الغاية أو الحكمة من تشريع ما، وقد يغيب عنا ذلك، ومع هذا لا يرتاب مسلم في أن كل ما شرعه الله إنما شرّعه لخير يعود على عباده، فهو سبحانه غني عن هؤلاء العباد، وهم الفقراء إليه في كل شيء، وبخاصة إلى منهجه الذي ارتضاه لهم، وأمرهم بالاعتصام به، حتى لا يضلوا سواء السبيل، فيكون الخسران المبين في الدنيا والآخرة.

فالتشريع الإلهي إذن منوط بمقاصد وحكم تهدف كلها إلى حفظ العالم بتحقيق المصالح وإبطال المفاسد، ومن ثم كان الربط بين الاجتهاد وفقه مقاصد هذا التشريع ضرورة دينية ومنهجية. فلا غرو عندها أن تواترت كل الدعوات إلى تجديد علم الأصول على وجوب الاهتمام بالمقاصد وتنمية دراستها والعمل على وضع قواعد أو ضوابط لها. وقد أشار بعضهم إلى أن كثيراً من المزالق في الاجتهادات الفقهية الحديثة مردها إلى أن علم الأصول في صورته الموروثة قد خلا من البيان الوافي للقواعد التي توضح علاقة الحكم بمقصده، وأن المنهجية العامة التي يؤسس عليها النظر الاجتهادي في تبيّن حصول المقاصد من الأحكام لا تقوم على تحليل الواقع المراد علاجه تحليلاً علمياً ولا تشمل مناظرة الحكم المستخلص من فهم نصوص الوحي بعناصر ذلك الواقع في عوارضه التشخيصية الناشئة من خصوصيات ظروفه[1].

فمعرفة المقاصد منهجياً لا تكفي لكي يكون الاجتهاد المبني عليها محقّقاً للغاية منها، وإنما يحتاج الأمر ـ مع هذا ـ إلى فقه بالواقع وملابساته. ويشمل هذا الفقه كل ما ينطوي عليه هذا الواقع من مشكلات اجتماعية واقتصادية وفكرية ونفسية. فالمجتهد يجب عليه ـ كما يرى الشاطبي ـ النظر فيما يصلح بالمكلف في نفسه بحسب وقت دون وقت، وحال دون حال، وشخص دون شخص، ويعلل لهذا بقوله: «إذ النفوس ليست في قبول الأعمال الخاصة

(١) عبد المجيد النجار، في فقه التدين فهماً وتنزيلاً، ج١، ص ٩٧، سلسلة كتاب الأمة، رقم ٢٣، ١٤١٠هـ.

على وِزَان[1] واحد، كما أنها في العلوم والصنائع كذلك، فرُبَّ عملٍ صالح يدخل بسببه على رجل ضرر أو فترة (ضعف) ولا يكون كذلك بالنسبة إلى آخر، ورُب عمل يكون حظ النفس والشيطان فيه بالنسبة إلى العامل أقوى منه في عمل آخر، ويكون بريئاً من ذلك في بعض الأعمال دون بعض. فصاحب هذا التحقيق الخاص هو الذي رزق نوراً يعرف به النفوس ومراميها، وتفاوت إدراكها، وقوة تحمّلها للتكاليف، وصبرها على حمل أعبائها أو ضعفها، ويعرف التفاتها إلى الحظوظ العاجلة أو عدم التفاتها، فهو يحمل على كل نفس من أحكام النصوص ما يليق بها، بناءً على أن ذلك هو المقصود الشرعي في تلقي التكاليف»[2].

ويزيد الشاطبي الأمر توضيحاً فيقول: «وهذا النظر فيما يصلح بكل مكلف هو نظر في مآلات الأفعال، وهو نظر معتبر مقصود شرعاً، وذلك أن المجتهد لا يحكم على فعل من الأفعال الصادرة عن المكلفين بالإقدام أو بالإحجام إلا بعد نظره إلى ما يؤول إليه ذلك الفعل، فقد يكون مشروعاً لمصلحة فيه تستجلب أو لمفسدة تدرأ، ولكن له مآل على خلاف ما قصد فيه. وقد يكون غير مشروع لمفسدة تنشأ عنه، أو لمصلحة تندفع به، ولكن له مآل على خلاف ذلك، فإذا أطلق القول في الأول بالمشروعية فربما أدى استجلاب المصلحة فيه إلى مفسدة تساوي المصلحة أو تزيد عليها فيكون هذا مانعاً من إطلاق القول بالمشروعية؛ وكذلك إذا أطلق القول في الثاني بعدم المشروعية ربما أدى استدفاع المفسدة إلى

---

(١) وِزَان: مصدر وَازَن بمعنى ساوى وعادل.

(٢) الشاطبي، الموافقات، ج٤، ص ٩٨.

مفسدة تساوي أو تزيد على تلك المفسدة فلا يصح إطلاق القول بعدم المشروعية»[1].

وهذا النظر في مآلات الأفعال هو ـ حسب تعبير الشاطبي ـ مجال للمجتهد «صعب المورد إلا أنه عذب المذاق محمود الغِبِّ جار على مقاصد الشريعة»[2].

ويرى الشيخ ابن عاشور أن تصرف المجتهدين بفقههم في الشريعة يقع على خمسة أنحاء:

النحو الأول: فهم أقوالها واستفادة مدلولات تلك الأقوال بحسب الاستعمال اللغوي، وبحسب النقل الشرعي بالقواعد اللفظية التي بها عمل الاستدلال الفقهي.

النحو الثاني: البحث عما يعارض الأدلة التي لاحت للمجتهد والتي استكمل أعمال نظره، في استفادة مدلولاتها ليستيقن أن تلك الأدلة سالمة مما يبطل دلالتها، ويقضي عليها بالنسخ أو الترجيح أو التخصيص والتقييد.

النحو الثالث: قياس ما لم يرد حكمه في أقوال الشارع على حكم ما ورد حكمه فيه بعد أن يعرف علل التشريعات الثابتة بطريق من طرق مسالك العلة.

النحو الرابع: إعطاء حكم لفعل أو حادث حدث للناس لا يعرف حكمه، فيما لاح للمجتهدين من أدلة الشريعة دلالة نظير

(١) المصدر السابق، ص ١٩٤.
(٢) المصدر السابق.

يقاس عليه.

النحو الخامس: تلقي بعض أحكام الشريعة الثابتة عنده تلقي من لم يعرف علل أحكامها، ولا حكمة الشريعة في تشريعها، فهو يتهم نفسه بالقصور عن إدراك حكمة الشارع منها، ويستضعف علمه في جنب سعة الشريعة فيسمى هذا النوع بالتعبدي.

ثم يعلق على ذلك بأن الفقيه بحاجة إلى معرفة مقاصد الشريعة في هذه الأنحاء كلها. وحينما وضّح علاقة هذه الأنحاء الخمسة بمعرفة مقاصد الشريعة، فصّل النحو الرابع قائلاً: «أما في النحو الرابع فاحتياجه فيه ظاهر، وهو الكفيل بدوام أحكام الشريعة الإسلامية للعصور والأجيال التي أتت بعد عصر الشارع والتي تأتي إلى انقضاء الدنيا»[1].

ولأهمية المقاصد بوصفها عماد الفقه واستنباط الأحكام، تحمس الشيخ ابن عاشور إلى استبدال علم مقاصد الشيعة بعلم أصول الفقه. فبعد أن بيّن أن في علم أصول الفقه اختلافاً كبيراً بين علمائه، أطلق الدعوة الآتية قائلاً: «فنحن إذا أردنا أن ندون أصولاً قطعية للتفقه في الدين حق علينا أن نعمد إلى مسائل أصول الفقه المتعارفة، وأن نعيد ذوبها في بُوتقة التدوين، ونعيرها بمعيار النظر والنقد، فننفي عنها الأجزاء الغريبة التي غلثت بها، ونضع فيها أشرف معادن مدارك الفقه والنظر، ثم نعيد صوغ ذلك العلم ونسميه علم مقاصد الشريعة، ونترك علم أصول الفقه على حالة تستمد منه طرق تركيب الأدلة الفقهية، ونعمد إلى ما هو من مسائل أصول

(١) محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص ١٥ ـ ١٨.

الفقه غير منزو تحت سرادق مقصدنا هذا، من تدوين مقاصد الشريعة، فنجعل منه مبادئ لهذا العلم الجليل، علم مقاصد الشريعة»[1].

وقد عد بعض الباحثين ما ذهب إليه الشيخ ابن عاشور خطوة سديدة نحو إنشاء علم في أصول الأصول في الفقه[2].

ويؤكد الشيخ محمد أبو زهرة (ت: ١٣٩٤هـ) على أهمية المقاصد ووجوب الوقوف عليها فيما كتبه عن تعليل النصوص، فيقول: «إن الفقه الإسلامي ما كان ليتسع أفقه، وليعالج مشكلات الناس، ويخرج بتلك القواعد الفقهية لولا تعليل النصوص، والربط بين الفروع المختلفة بروابط جامعة من علل مستنبطة من النصوص عامة، أو بعلة خاصة من نص خاص، فإن التعليل هو الذي فتح عين الفقه، بل إن التعليل هو الفقه، أو هو لباب الفقه، وإن التعليل كما قلنا ليس الغرض منه إلا أن تعرف مقاصد الشارع الحكيم من النصوص»[3].

وما دامت لمقاصد الأحكام هذه المنزلة في بنية التشريع الإسلامي، وتلك الأهمية بالنسبة للمجتهد، وما دام علم الأصول قد خلا من الحديث بصورة وافية عنها، فإن المنهج الأصولي لا تتوافر فيه كل الخصائص العلمية للاستنباط الفقهي إلا إذا أخذت دراسة المقاصد حظها فيه، ومن ثم فالدراسة الشاملة للمقاصد من

---

(١) المصدر السابق، ص ٨.

(٢) أنظر: مقدمة كتاب ملخص إبطال القياس لابن حزم الأندلسي بقلم سعيد الأفغاني، ط. دمشق.

(٣) محمد أبو زهرة، ابن حزم، ص ٤٠٩، ط. دار الفكر العربي بالقاهرة.

ألزم الضرورات لتجديد علم الأصول وتطويره ليصبح أكثر وفاء بمقتضيات الاجتهاد في العصر الحديث، وأكثر استجابة لما يطرحه هذا العصر من قضايا ومشكلات، ولا يسمح المجال بتفصيل القول في طرق إثبات المقاصد وبيان مراتبها، والضوابط التي تمنع من إساءة فهمها أو إدخال ما ليس منها فيها. وتكفي هنا الإشارة إلى أن استقراء نصوص الشريعة وتكاليفها من أهم الطرق للوقوف على هذه المقاصد[1] كما أن الاجتهاد الجماعي هو أمثل الطرق لوضع الضوابط التي تحدد مراتب المقاصد، وتحول دون إساءة فهمها.

ونأتي الآن إلى تطوير مفاهيم بعض الأدلة فالمراد به التوسع في هذه المفاهيم، أو تضييق دائرة الاختلاف حولها، أو ضبطها وجعلها أقرب إلى الواقع العملي بدلاً من أن تظل فكراً افتراضياً يتعذر تطبيقه إن لم يكن مستحيلاً.

وهذا التطوير تفرضه المشكلات والتحديات التي تواجه الأمة في حاضرها وهي مشكلات وتحديات تتصل أساساً بجوانب الحياة العامة أو الواجبات الكفائية كقضايا الحكم والاقتصاد والعلاقات بين الشعوب والدول. أما العبادات فقد توافر فيها فقه كثير، ويحفظها المسلمون ولو ضيعوها لا يضيعونها اعتقاداً ولا يغفلون عنها غفلة كاملة[2]. ولكن تلك القضايا العامة معطلة ومغفول عنها، ولا يكاد المنهج الأصولي يسعفنا بها، ومن ثم تواجهنا فيها تحديات وأسئلة محرجة. ولذلك فإن من الواجب العمل على تطوير الأدلة الأصولية

---

(١) الشاطبي، الموافقات، ج٢، ص ٣٩١.

(٢) حسن الترابي، تجديد أصول الفقه الإسلامي، ص ٢٠.

الخاصة بالقضايا العامة حتى تتسع دائرة الاجتهاد فيها، تطويراً محكوماً بمنهج يحفظ على التفكير الإسلامي وحدة الأسس ويضمن قلة الاختلاف.

وأهم الأدلة التي يجب أن يكون للاجتهاد الحديث رأي جديد فيها ـ تطويراً لعلم الأصول، ونأياً به عن التجريديات التي لا سبيل لها إلى التطبيق ـ الإجماع والقياس حتى يسهم عملياً في مواجهة المشكلات التي تواجه الأمة في الداخل والخارج.

إن الإجماع ـ بلا مراء ـ ذو أصل أصيل في الدين، وآيات القرآن وأحاديث النبي ﷺ صريحة في مشروعية العمل بما وقع عليه الإجماع بين المؤمنين[١]. ولكن ما مجال الإجماع، وهل لا بد فيه من اتفاق فقهاء أهل العصر كافة حتى يكون إجماعاً صحيحاً؟

إن هناك خلطاً بين ما هو معلوم من الدين بالضرورة[٢]، ويورد مورد الإجماع، والقضايا الظنية التي تختلف حولها الأنظار ويذكر أن فيها إجماعاً. فالمعلوم من الدين بالضرورة لا ينسحب عليه المفهوم الأصولي للإجماع، لأنه ليس مجالاً للبحث والنظر، وإن صَدُق عليه أنه مجمع عليه من الأمة لأنّ كل جيل تلقاه عمن سبقه دون نكير من أحد. وهذا هو الذي لا يجوز لأحد مخالفته[٣] ويكفر منكره.

فالمتواتر المعلوم من الدين بالضرورة ليس من مجال

---

(١) علال الفاسي، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، ص ١١٥.

(٢) عبد الوهاب خلاف، «مصادر التشريع الإسلامي مرنة»، ص ١١، مرجع سابق.

(٣) أحمد محمد شاكر، نظام الطلاق في الإسلام، ص ١٠٠، ط٢، مكتبة المثنى، القاهرة.

الإجماع، وعليه فمجال الإجماع هو كل ما ليس فيه نص صريح من كتاب أو سنة، وقد بنى الحكم فيه على أساس الاجتهاد والتشاور والاتفاق بين علماء الأمة.

أما ما ثبت من آراء بعض العلماء وسكوت غيرهم مع انتشار تلك الآراء فيهم مما يُطلَق عليه في كتب الأصول «الإجماع السكوتي»، فإنه ـ فيما أرى ـ لا يصح أن يسمى إجماعاً، والسكوت ليس دائماً آية على الموافقة. وجوهر الإجماع، يقوم على المحاورة والنقاش العلمي الذي تتبلور من خلاله الحقائق التي تقود المجتمعين إلى رأي فيما يبحثون فيه.

وإذا كان مجال الإجماع القضايا الظنية الاجتهادية ـ والإجماع السكوتي لا يسمى إجماعاً ـ فإن ما ذهب إليه علماء الأصول في تعريفهم للإجماع وإصرارهم على أن يكون اتفاقاً لا يخالف فيه أحد من المجتهدين في عصر من العصور مهما اختلفت الديار وتناءت الأوطان، لون من الافتراض الذي لا تشهد له نصوص الكتاب والسنة، ولم يدر في خلد جيل الصحابة رضوان الله عليهم. فقد كانوا يتشاورون، ويقضون بما يجمعون عليه، وما كان إجماعهم إجماعاً لكل علماء الصحابة، وإنما كان إجماعاً لمن حضر منهم. فما كان أبو بكر ولا عمر ولا عثمان ولا علي يتوقف الواحد منهم عن تنفيذ قراراته بعد استشارة من حضر من علماء الصحابة حتى أن يستشير غيرهم ممن هم منبثون في مختلف أصقاع المسلمين[1].

---

(١) علال الفاسي، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، ص ١١٧، وانظر كذلك: محمود شلتوت، الإسلام عقيدة وشريعة، ص ٥٤٦، ط. دار الشروق، القاهرة.

فإجماع من حضر من الصحابة كان يعد إجماعاً صحيحاً يؤخذ به، ولم يكن هناك شرط بحضور كل علماء الصحابة حتى يصح الأخذ بهذا الإجماع. فتقييد صحة الإجماع باتفاق جميع المجتهدين في عصر من العصور ـ كما قرر علماء الأصول ـ لا ينهض له دليل ولا تؤيده آثار، ولهذا لم يتحقق هذا الإجماع المفترض في تاريخ الأمة. ولذلك يرى بعض العلماء المحدثين أن للسلف بالنسبة للإجماع عصرين متمايزين: عصر الشيخين أبي بكر وعمر بالمدينة، حيث كان المسلمون أمرهم جميع، وفقهاؤهم معروفون وإمامهم شوري لا يستبد دونهم بالفتوى، ويمكن استطلاع آرائهم جميعاً فيسهل بذلك أن نتصور إجماعهم. ولكن يبقى السؤال: هل أجمعوا فعلاً إجماعاً مطبقاً على الفتوى فيما عرض لهم من المسائل الاجتهادية؟

ويمكن الجواب بأن هناك مسائل كثيرة لا يعلم فيها خلاف بين الصحابة في هذا العصر، وهذا أقصى ما يمكن الحكم به. أما دعوى العلم بأنهم جميعاً أفتوا بآراء متفقة والتحقق من عدم المخالفة فهي دعوى تحتاج إلى برهان يؤيدها.

أما ما بعد ذلك العصر، عصر اتساع الدولة الإسلامية وانتقال الفقهاء إلى البلاد المفتوحة ونبوغ فقهاء آخرين من تابعيهم لا يكاد يحصرهم العد، مع الاختلاف في المنازع السياسية، والتوجهات الفكرية ـ فلا نظن أن وقوع الإجماع إذ ذاك مما يسهل التسليم به(١).

---

(١) محمد الخضري، أصول الفقه، ص ٢٨٤.

ومن الكتاب المحدثين من يذهب إلى أن الإجماع كما تحدث عنه علماء الأصول يمكن الاستغناء عنه، وعدم عدّه أصلاً من الأصول فضلاً عن أنه أدى إلى تفرق كلمة الأمة، وذلك لأن هؤلاء العلماء قد اتفقوا جميعاً على أنه لا بد من استناد الإجماع إلى نص من القرآن أو السنة؛ وإذا كان هذا شأنه فإنه لا معنى لعده أصلاً من أصول الاجتهاد معهما، ومن ثم يستغنى عنه بهما.

ويرى صاحب هذا الرأي أن عدم اعتبار الإجماع أصلاً من الأصول يحل لنا مشكلة كبيرة، وهي أن تصل الأمة إلى فقه يتعاون فيه كل المجتهدين ولا تنفرد به فرقة دون غيرها، فإبقاء الاحتجاج بالإجماع يجعلنا أمام إجماعات متعددة، إجماع لأهل السنة، وإجماع للشيعة، وإجماع لغيرهم. ومن الصعب أن نرجح إجماعاً على إجماع، فكل فرقة تتعصب لإجماعها؛ فكان الاستغناء عن الاحتجاج بالإجماع وسيلة لجمع الكلمة، واتفاق الأمة[1].

وقد يكون هذا الرأي مقبولاً من حيث نقده لعلماء الأصول في أن الإجماع لا بد من أن يكون له مستند من نص، لأن النص سيكون مصدر الحكم وليس الإجماع، فلا معنى لاعتباره أصلاً من الأصول. ولكنه ليس مقبولاً من حيث دعوته إلى الاستغناء عن الإجماع وعدم الاحتجاج به، ومن حيث القول بأنه يؤدي إلى تفرق امة. فالإجماع مصدر تشريعي خصب يكفل تجدّدَ الفقه ونموه، وبخاصة في العصر الحاضر. فهذا العصر يقتضي دراسةُ مشكلاته

---

(١) عبد المتعال الصعيدي، في ميدان الاجتهاد، ص ٢٤، ط. أولى، نشر جمعية الثقافة الإسلامية، القاهرة.

دراسة علمية وافية بتخصصاتٍ مختلفةً، ومعارفَ متعددة. وبالتالي لا يمكن أن يكون الأخذ بالإجماع والاعتماد عليه سبباً للتفرق والتعصب، وإنما يصبح الأخذ به على أسس جديدة، وفقاً لمفاهيم جديدة سبيلاً لاجتهاد جماعي يقرب بين المذاهب ويحد من التنافر والاختلاف بينها.

وحتى يمكن أن يكون الإجماع كذلك ينبغي أن يتطور مفهومه ليصبح تعبيراً صحيحاً عن الإجماع الذي تؤيده النصوص والآثار الصحيحة، فلا يكون فرضاً نظرياً ننفق الوقت في دراسته، دون جدوى عملية من هذه الدراسة.

وتطوير مفهوم الإجماع ينبغي أن يشمل تغيير تعريفه، فلا يظل مقصوراً على اتفاق جميع المجتهدين في كل الأقطار الإسلامية وإصرار كل واحد منهم على رأيه حتى وفاته، وإنما يشمل إلى جانب هذا ـ إن تحقق ـ اتفاق الجمهور أو الأغلبية[1]، فهذا الاتفاق من أهل الذكر يكون كافياً في حصول الإجماع. فالقضايا الظنية بطبيعتها تحتمل الخلاف، وليس من اليسير أن يتفق عدد كبير من المجتهدين على رأي واحد فيها، وهذا ما ذهب إليه بعض القدماء[2] من العلماء كأحمد بن حنبل (ت: ١٦٤هـ)، وابن جرير الطبري (ت: ٣١٠هـ) وأبي بكر الرازي (ت: ٣٧٠هـ). وقد ذهب إليه كثير من المعاصرين كالشيخ الخضري، والشيخ عبد الوهاب

(١) يذهب بعض المتأخرين من الأصوليين إلى أن قول الأكثرية أو الأغلبية حجة، ولكنه لا يسمى إجماعاً. أنظر: كشف الأسرار، ج١، ص ٢٤٥. وما دام هذا القول حجة فلماذا لا يسمى إجماعاً؟

(٢) الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ج١، ص ٣٣٦.

خلاف (ت: ١٣٧٥هـ) والشيخ محمود شلتوت (ت: ١٣٨٣هـ) وغيرهم من الفقهاء الذين نقدوا ما جاء عن القدماء من جدل ومناقشات حول قضايا نظرية بحتة لا سبيل إلى أن تقع أو يتحقق بها اجتهاد وتشريع.

وتطوير دراسة الإجماع لا يكون بتغيير مفهومه فحسب، وإنما يصبح هذا التطوير منطلقاً لتصور جديد يلغي ما يسمى بالإجماع السكوتي ويجيز نسخ الإجماع بالإجماع، ولا يهتم كثيراً بالجدل الأصولي حول حجية الإجماع؛ فالأدلة والآراء في هذا كلها احتمالية. ويتطلب هذا التطوير لمفهوم الإجماع التركيز بصفة خاصة على الاجتهاد الجماعي وإبراز مدى حاجة الأمة إليه في عصرها الحاضر؛ ودراسة سبل تحقيقه عن طريق مجمع فقهي عام يمثل بعضويته المجامع الفقهية المحلية المتعددة في العالم الإسلامي.

وهذا المجمع الفقهي العام ينظر فيما يهم المسلمين جميعاً أو في القضايا ذات الصبغة المشتركة بين الشعوب الإسلامية، وتبقى للمجامع المحلية رسالتها في دراسة المسائل والمشكلات التي يكون للعرف وظروف البيئة أثر في الحكم عليها، وبيان حكم الدين فيها.

وإذا كان علماء الأصول قد وضعوا للإجماع من الشروط ما جعل حديثهم عنه حديثاً مثالياً، فإن ما جاء عن هؤلاء العلماء بالنسبة للقياس قد حصره في دائرة ضيقة، وهي دائرة تعدية حكم الأصل إلى الفرع بجامع العلة المنضبطة. وهذا النمط من القياس يقتصر على قياس حادثة محدودة على سابقة محدودة معينة ثبت فيها حكم بنص شرعي فيضيفون الحكم إلى الحادثة المستجدة.

ومثل هذا القياس المحدود «ربما يصلح استكمالاً للأصول التفسيرية في تبين بعض الأحكام كأحكام النكاح والآداب والشعائر. ولكن المجالات الواسعة من الدين لا يجدي فيها إلا القياس الفطري الحر من تلك الشرائط المعقدة التي وضعها له مناطقة الإغريق، واقتبسها الفقهاء الذين عاشوا مرحلة ولع الفقه بالتقعيد الفني، وولع الفقهاء بالضبط في الأحكام الذي اقتضاه حرصهم على الاستقرار والأمن، خشية الاضطراب والاختلاف في عهود كثرت فيها الفتن وانعدمت ضوابط التشريع الجماعي الذي ينظمه ولي الأمر»(١).

والتوسع في مفهوم القياس منطلقه أن ما ثبت من الأحكام التي وردت بها النصوص المبنية على علل وأسباب شرعت لأجلها، وأن هذه العلل ـ كما يدل الاستقراء ـ مرجعها جميعها إلى تحقيق مصالح الناس، فكل ما يحقق مصلحة للناس في معاملاتهم في أي زمان ومكان يكون مشروعاً قياساً على ما نص عليه، والعلة هنا هي المصلحة، وليست كما قرر الأصوليون الأمر الجامع المنضبط بين المقيس والمقيس عليه كالسكر مثلاً بين الخمر وسائر المخدرات.

فأساس القياس هو التحقق من أن الحكم الذي يراد تشريعه في الواقعة المسكوت عنها فيه جلب نفع للناس، أو دفع ضرر أو رفع حرج عنهم، فمتى تُحُقِّق أن الحكم في الواقعة يحقق هذه المصلحة فهو حكم شرعي، وتشريعه هو قياس صحيح على ما شرعه الله، لأن الله ما شرع الأحكام إلا لنفع الناس أو دفع الضرر

(١) حسن الترابي، تجديد أصول الفقه الإسلامي، ص ٢٤.

أو رفع الحرج عنهم. ومن عدل الله وحكمته أن تستوي أحكام الوقائع التي استوت في عللها وأسبابها وأن لا تبيح تصرفاً لأن في إباحته رفع حرج، وتحرم تصرفاً مثله[1].

وقد قرر علماء الأصول أن المناسبة مسلك من المسالك التي يُتَوصل بها إلى معرفة علة الحكم. ومعنى المناسبة أن تكون الواقعة المسكوت عنها فيها وصف أو خاصية لو شرع الحكم على أساسها يكون في تشريعه جلب نفع أو دفع ضرر أو رفع حرج. ومعنى هذا أن مناطَ التعليل وأساسَه بناءُ الحكم على المصلحة، وبهذا يمكن أن يكون القياس ميداناً واسعاً للاستنباط والاجتهاد، ومجالاً فسيحاً للعقل الإنساني لتحقيق مصالح الناس، وتنمية الفقه وعدم الجمود على الموروث عن علماء الأصول في القياس.

وقريب من هذا ما ذهب إليه الدكتور حسن الترابي. فهو يرى أن التوسع في القياس سبيله أن نعد «الطائفة من النصوص ونستنبط من جملتها مقصداً معيناً من مقاصد الدين، أو مصلحة معينة من مصالحه، ثم نتوخى ذلك المقصد حيثما كان في الظروف والحادثات الجديدة». ثم يقول: «وهذا فقه يقربنا جداً من فقه عمر بن الخطاب رضي الله عنه، لأنه فقه مصالح عامة واسعة، لا يلتمس تكييف الواقعات الجزئية تفصيلاً فيحكم على الواقعة قياساً على ما يشابهها من واقعة سالفة، بل يركب مغزى اتجاهات سيرة الشريعة الأولى، ويحاول في ضوء ذلك توجيه الحياة الحاضرة»[2].

ويذهب الترابي إلى أن هذا القياس الواسع أو «قياس المصالح

---

(١) عبد الوهاب خلاف، «مصادر التشريع الإسلامي مرنة»، ص ١٤، مرجع سابق.
(٢) حسن الترابي، مرجع سابق، ص ٢٥.

المرسلة يعد درجة أرقى في البحث عن جوهر مناطات الأحكام، إذ نأخذ جملة من أحكام الدين منسوبة إلى جملة الواقع الذي تتنزل فيه، ونستنبط من ذلك مصالح عامة ونرتب علاقاتها من حيث الأولوية والترتيب. وبذلك التصور لمصالح الدين نهتدي إلى تنظيم حياتنا بما يوافق الدين، بل يتاح لنا ـ ملتزمين بتلك المقاصد ـ أن نوسع صور التدين أضعافاً مضاعفة»[١].

ومما له علاقة بالقياس من الأدلة الاستحسان، وقد بنى عليه جمهور المجتهدين اجتهادهم في كثير من الوقائع. ومرجع الاختلاف بين الشافعية والعلماء الذين أخذوا بالاستحسان كالحنفية والمالكية هو في الحقيقة اختلاف غير ذي موضوع، لأن الشافعية نظروا إلى الاستحسان كأنما هو رأي محض لا يستند إلى دليل فأنكروه. أما الآخرون فقد نظروا إليه على أنه رأي ناتج عن المقارنة بين الأدلة وترجيح بعضها على بعض. ولذلك قال الشاطبي: «إن الخلاف يرجع إلى الإطلاقات اللفظية ولا محصل له»[٢].

إن بعض الوقائع قد يقتضي فيها القياس الظاهر المتبادر حكماً، ولكن يستقر في نفس المجتهد ـ بناء على أدلة قامت عنده ـ أن هذا الحكم لا يتفق والمصلحة في هذه الواقعة، وأن الذي يتفق مع المصلحة فيها حكم آخر يقتضيه قياس خفي غير متبادر، فيحكم في الواقعة بما يتفق والمصلحة بناء على هذا القياس الخفي، ويعدل بذلك عن مقتضى القياس الظاهر، ويُسمَّى حكمُه هذا حكماً

(١) حسن الترابي، تجديد أصول الفقه الإسلامي، ص ٢٥، وانظر كذلك: عبد المتعال الصعيدي، في ميدان الاجتهاد، ص ٢٧.

(٢) علال الفاسي، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، ص ١٣٤.

بالاستحسان[1].

فالاستحسان قد يكون عدولاً عن قياس ظاهر أو استثناء جزئية من تطبيق قاعدة كلية، وهذا مراعاة لما تقتضيه المصلحة. قال الشاطبي: «والحاصل أنه (أي الاستحسان) مبني على اعتبار مآلات الأفعال، فاعتبارها لازم في كل حكم على الإطلاق»[2]. وبذلك لا يكون الاستحسان خارجاً عن مقتضى الأدلة، فهو نظر في لوازمها ومآلاتها، ومن ثم فهو يمنح المجتهد حرية الاستنباط في حدود الإطار العام للشريعة وفق ما يطمئن إليه قلبه وينقدح في عقله من مصالح قد لا تتفق وما يقتضيه القياس، أو ما يؤدي إليه تطبيق القواعد العامة.

أما الاستصحاب فإنه من وسائل الاجتهاد التي يعول عليها في استنباط الأحكام لكثير من المشكلات، لأنه يشير أولاً إلى أن الشريعة الخاتمة لم تنزل لإلغاء كل ما عرفته الحياة البشرية من عادات وألفته من تصرفات، وإنما كان نزولها لإصلاح ما اعوج من العقائد والقيم، ولإحياء ما درس منها ولتكميل ما نقص. ومن ثم لم تكن الشريعة هادمة لكل ما كان في الجاهلية، وكان ما تركته دون حكم له أو نص عليه على الأصل من الحل والإباحة.

---

(١) عبد الوهاب: «مصادر التشريع الإسلامي مرنة»، ص ١٧.

(٢) الموافقات، ج١، ص ٢١١. وقد وضع الأصوليون لهذا قاعدة «المستثنيات»، وهي تتناول ما شرعه الله من الأحكام الاستثنائية إذا ما أدى تطبيق الحكم العام إلى نتائج ومآلات قد تكون ـ بسبب تغير الظروف والأحوال ـ على النقيض مما تقتضيه روح التشريع ومقاصده العامة.. ومن أولئك الأصوليين الإمام العز بن عبد السلام، الذي فصل القول على هذه القاعدة في كتابه «قواعد الأحكام في مصالح الأنام».

وقد تحدث الأصوليون عن الاستصحاب فشققوا القول في أنواعه، ولكنهم لم يخرجوا بذلك التنويع عن فلك إبقاء الشيء على ما هو عليه حتى يثبت ما يغيره، سواء أكان فعلاً أو شيئاً أو نصاً، فالأصل في الأشياء الحل، وفي الأفعال الإباحة، وفي الذمم البراءة من التكليف، وفي النص العام الإبقاء على عمومه حتى يرد التخصيص وفي النص المطلق الإبقاء على إطلاقه حتى يرد التقييد. وفي ذلك يقول الدكتور حسن الترابي: «وإذا جمعنا أصل الاستصحاب مع أصل المصالح المرسلة تتهيأ لنا أصول واسعة لفقه الحياة العامة في الإسلام»[1].

ويبدو من تلك الإشارات واللمحات عن تطوير مفاهيم بعض الأدلة حتى يتسنى للاجتهاد المعاصر أن يواجه التحديات بأسلوب عملي واقعي، أن هذا التطوير يرتبط ارتباطاً وثيقاً بحكمة التشريع ومقاصده، وهي تحقيق المصالح ودفع المفاسد. فالمصلحة هي محور هذه الأدلة، وليس ترك القياس إلى الاستحسان أو الأخذ بالأعراف، أو تطبيق قاعدة الاستصحاب فيما لم يرد بشأنه نص إلا مراعاة للمصالح وما هو أيسر على الناس وأرفق بهم.

ولكن الدعوة إلى التوسع في مفاهيم بعض الأدلة قد ينجم عنها اضطراب في الآراء، بسبب عدم الضبط الدقيق لحدود هذا التوسع، وقد يتخذ من ليس أهلاً للاجتهاد من هذه الدعوة ذريعة للقول في الدين دون دراية وفقه، فيكون ضرره وخطره فادحاً، لأنه يُصَيِّر الخلاف في الاستنباط خارج دائرة ما يقبل منه ويعد رحمة

(١) حسن الترابي، تجديد أصول الفقه الإسلامي، ص ٢٨.

بالأمة فضلاً عن بلبلة الأفكار، وفتنة الضعفاء والعامة، وشغل الناس بما لا يجديهم في الدين والدنيا.

وتكاد كل الضوابط والقيود التي تحول دون أن يكون ذلك التوسع في مفاهيم تلك الأدلة سبيلاً لتباين الآراء تبايناً يمزق وحدة الأمة ويفت في عضدها، ويغري من ليسوا أهلاً للاجتهاد بالجرأة على الفتيا لا تخرج عن دائرة تنظيم الشورى أو الاجتهاد الجماعي، ليقوم بمهمة المراجعة والمتابعة، وصولاً إلى الرأي الحاسم الذي يجمع عليه العلماء أو جمهورهم.

ولأننا في عصر لا يقيم للأفكار والنظريات المجردة وزناً من حيث صحتها ووجوب الأخذ بها، وإنما يحكم على الأفكار بالصحة من خلال علاقتها بالواقع وتأثيرها فيه فإن الفكر الأصولي في جوهره فكر يتعامل مع الواقع، لأنه منهج الأحكام العملية. ولهذا كانت دراسة هذا الفكر على نحو يجمع بين الجانب النظري والجانب التطبيقي هي الدراسة التي تؤتي أكلها في ترسيخ المفاهيم وتوضيح المبادئ، وتوجيه العقل لخوض معركة الاستنباط والاجتهاد.

إن القضايا التي يحرر مدلولها في عبارة دقيقة تخاطب العقل لها وزنها العلمي، ولكن لو أضيف إلى هذه العبارة صورة تطبيقية تعبر عنها فإن مدلول القضية يصبح أوقع في النفس وأرضى للعقل، وأنفع في مجال التنظير والتطبيق.

ولهذا كان من وسائل تجديد علم الأصول الربط بين قواعده والفروع العملية ما أمكن، حتى لا تصبح دراسة تلك القواعد غاية

في ذاتها، فيلم بها من يدرسها دون أن يعرف كيف يستثمرها في استخراج حكم، أو توجيه رأي، أو دفع شبهة.

وكلما كانت هذه الفروع من الواقع المعاصر كانت أكثر وقعاً وفاعلية، في جعل المنهج الفقهي أكثر ملاءمة لاجتهاد عملي، مما لو كانت تلك الفروع تراثية. وللأسف فإنّ المؤلفات الأصولية المعاصرة ما زالت تعول في التمثيل للقضايا الأصولية على ما ورد في كتب السلف من الفقهاء من الفروع التطبيقية، وكأن الواقع الذي تعيشه الأمة الآن لا يعرف نوازل مختلفة لها أبعادها الاجتماعية والاقتصادية والثقافية الخاصة، وهي أبعاد يحتاج الحكم فيها شرعاً إلى منهج جديد يعتمد الثوابت، ولا يجمد على المتغيرات، أو يقوم على القطعيات ولا يهاب الخروج على الظنيات.

والحاصل أن علم الأصول ينبغي أن نتجاوز به في عصرنا مرحلة الاجترار والتكرار إلى مرحلة التجديد والابتكار، حتى يكون الاجتهاد ـ لا سيما في القضايا العامة التي تواجهنا فيها مشكلات جمة ـ ناضجاً متطوراً، لا يقف عاجزاً أمام ما تتمخض عنه الحياة كل يوم من نوازل بحجة أن السابقين لم يتكلموا فيها، أو أنه لا يوجد لها شبه فيما اشتملت عليه كتب الفقه الموروثة من مسائل.

وتجديد هذا العلم ليس أمراً هيناً علمياً، وذلك لأن الجهود يجب أن تتضافر لوضع منهج جديد يخلص الأصول مما ليس منها، ويعطي المقاصد حقها من الاهتمام والدراسة، ويحرر القول تحريراً دقيقاً في كثير من طرق الاجتهاد ومناهجه، وما يتصل بقضايا تفسير النص وسبل فهمه، ويلغي ذلك الجدل الذي أملاه حب الخلاف

أحياناً، والرياضة الذهنية غير المثمرة أحياناً أخرى، والتي شغف به العلماء في عصور الضعف والتراجع الحضاري للأمة.

وليست العبرة في وضع تصور نظري جديد للأصول، وإنما ينبغي أن يكون هذا التصور سبيلاً لعمل علمي يكون بداية جديدة في التأليف الأصولي.

«تصور عام لمنهج جديد لعلم الأصول»

فيما يلي تصور عام لمنهج جديد لعلم الأصول، وهو محاولة يراد بها عرض الموضوع لتبادل الرأي حوله، حتى يمكن الوصول إلى منهج تأخذ به الدراسات الأصولية المعاصرة، يحقق الغاية من هذه الدراسات، ويجعل منها منهجاً جديداً للاجتهاد الفقهي كما ينبغي أن يكون في العصر الحاضر، وبالله التوفيق.

تمهيد: يتضمن في إيجاز التعريف بعلم الأصول وأهميته وطرف من تاريخه والحاجة إلى تجديد منهجه.

الباب الأول: الحكم الشرعي.

تمهيد: مفهوم الحكم الشرعي وأنواعه.

الفصل الأول: الحكم التكليفي وأقسامه.

الفصل الثاني: الحكم الوضعي وأقسامه.

الفصل الثالث: الرخصة والعزيمة.

الباب الثاني: مقاصد الأحكام وخصائص التشريع.

الفصل الأول: مقاصد الأحكام (دراسة مفصلة عن المقاصد وأنواعها تشمل الحديث عن المصلحة المرسلة وغيرها، كما تتناول كل ما له علاقة بالمقاصد مثل مآلات الأفعال والمستثنيات.. إلخ).

الفصل الثاني: خصائص التشريع (دراسة تتناول أهم خصائص التشريع من ملائمة الفطرة، ومراعاة الطاقة البشرية، وتحقيق العدل للناس كافة والصلاحية الدائمة للتطبيق.. إلخ).

الباب الثالث: مصادر الأحكام.

تمهيد: يتناول التأكيد على أن النص الشرعي هو مصدر كل الأحكام، وأن كل وسائل الاجتهاد تدور في نطاق هذا النص.

الفصل الأول: النص الشرعي (الكتاب والسنة) ويشتمل هذا الفصل على مبحثين:

المبحث الأول: تعريف عام بالكتاب والسنة وبيان العلاقة بينهما.

المبحث الثاني: منهج تقرير الأحكام بين الكتاب والسنة.

الفصل الثاني: الاجتهاد.. ويشتمل هذا الفصل على مبحثين.

المبحث الأول: مفهوم الاجتهاد وأنواعه (فردي، جماعي، انتقائي، استنباطي).

المبحث الثاني: شروط الاجتهاد.

الباب الرابع: وسائل الاجتهاد.

الفصل الأول: وسائل فهم النص لغوياً (القواعد اللغوية).

الفصل الثاني: النسخ والتعارض بين النصوص.

الفصل الثالث: وسائل تطبيق النص (القياس ـ الاستحسان، العرف من الذرائع.. إلخ).

الفصل الرابع: فقه الواقع..



الفصل الرابع

منهج البحث في الفقه

مفهوم الفقه:

يطلق الفقه لغة على العلم بالشيء، والفهم له، والفطنة، أو هو عبارة عن فهم غرض المتكلم من كلامه، ومن هذا قول الله تعالى: ﴿قَالُوا يَا شُعَيْبُ مَا نَفْقَهُ كَثِيرًا مِمَّا تَقُولُ...﴾[1]. ﴿...فَمَالِ هَٰؤُلَاءِ الْقَوْمِ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا﴾[2].

وأطلقت كلمة فقه في صدر الإسلام على كل الأحكام الدينية سواء ما يتعلق منها بالأخلاق أو العقائد أو الأحكام العملية، قال الله تعالى: ﴿...فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ...﴾[3]. وروي عن رسول الله ﷺ أنه قال: «من يرد الله به خيراً يفقهه في الدين»[4]. وكانت الكلمة تطلق أيضاً على تفهم تلك الأحكام لا فرق بين حكم وآخر.

والفقه بهذا المعنى الشامل كان يطلق قديماً على معرفة النفس ما لها وما عليها سواء أكان من الأمور الاعتقادية أم العملية، وهو بهذا الإطلاق يمثل الطابع الحقيقي للتفكير الإسلامي؛ لأن الفقه

---

(١) الآية ٩١ في سورة هود.

(٢) الآية ٧٨ في سورة النساء.

(٣) الآية ١٢٢ في سورة التوبة.

(٤) صحيح مسلم، كتاب الإمارة.

حتى فيما يتعلق بالعقائد وكل ما هو من أمور الآخرة إنما يقوم على القرآن والسنة، ويدور حولهما غير متأثر بما تأثر به علم الكلام من الفلسفة الأجنبية، ومحاولة التوفيق بين الدين والفلسفة.

ويكون الفقه بهذا المعنى مرادفاً لكلمات «شريعة» «شرعة» «شرع» وهذا الاستعمال الجامع استمر أمداً غير قصير[1].

ثم دخل التخصيص على ذلك الإطلاق العام الذي شمل كل الأحكام، فأصبح الفقه خاصاً بالأحكام الشرعية العملية المكتسبة من أدلتها التفصيلية، سواء من حيث فهمها، أو إطلاق اسم الفقه عليها، ومن ثم يعرف الفقه اصطلاحاً بأنه العلم بالأحكام الشرعية العملية من أدلتها التفصيلية. وهو علم مستنبط بالرأي والاجتهاد، ويحتاج فيه إلى النظر والتأمل، ولهذا لا يجوز أن يسمى الله تعالى فقيهاً؛ لأنه لا يخفى عليه شيء[2].

ويتضح مما سبق أن كلمة فقه لم تعرفها لغة العرب في معناها الذي يراد به اليوم إلا بعد مضي صدر من الإسلام، كما يتضح أيضاً أن موضوع علم الفقه هو الأحكام الشرعية العملية وأدلتها التفصيلية، وقد قسم الفقهاء هذه الأحكام قسمين:

(١) عبادات، وهي ما كان الغرض الأول منها التقرب إلى الله كالصلاة والزكاة والحج... إلخ..

وقد ألحق الفقهاء بالعبادات الأحكام المنظمة للأسرة،

---

(١) أنظر: مناهج الاجتهاد في الإسلام للأستاذ محمد سلام مدكور، ص ٢٣، ط. جامعة الكويت، سنة ١٩٧٧.

(٢) أنظر: الفقه الإسلامي، مدخل لدراسته، للدكتور محمد يوسف موسى، ص ١٠، ط. أولى، القاهرة.

والمتعلقة بتكوينها، لما فيها من تكاليف يحرص الشارع على تحققها؛ حفظاً لنظام المجتمع، وفق أسلوب ينبغي أن يتميز به الإنسان.

(٢) معاملات أو عادات: وهي ما كان الغرض منها تنظيم المجتمع الإنساني في كل ما تدعو إليه مدنية الإنسان الطبيعية، حتى تكون على وجه يكفل الحياة الإنسانية الرشيدة[١].

وهذا التقسيم اعتباري، أو لون من العمل الفني المجرد، لدراسة موضوعات الفقه، ولا يعني أن من الأحكام ما هو طاعة لله، ومنها ما لا تدخله هذه الطاعة، فكل تصرفات المسلم سواء في علاقته بالله تعالى، أو في خاصة نفسه، وصلته بأسرته والمجتمع الذي يعيش فيه تحكمها شريعة الله، ويكون في القيام بها عابداً لخالقه، ما دام يستشعر رقابته عليه، ولا يتجاوز حدود أوامره ونواهيه، كما تحكم هذه الشريعة أيضاً صلة الأمة الإسلامية بغيرها من الأمم في السلم والحرب[٢].

من خصائص الفقه الإسلامي:

إذا كان لبعض الأمم تراث فكري وحضاري تعتز به وتفخر فإن الأمة الإسلامية خليقة بأن تعتز كل الاعتزاز بهذا التراث الفقهي المجيد الذي يعد بحق ثروة علمية فريدة لم تعرف البشرية نظيراً لها في تاريخها الطويل، فالفقه الإسلامي يمتاز بالسعة والغنى بالنظريات القانونية في تنظيم المجتمع بصورة شملت كل شعب القانون

---

(١) أنظر: مناهج الاجتهاد في الإسلام، ص ٢٨.

(٢) أنظر: في الثقافة الإسلامية، ص ٨٠.

المعروفة إلى اليوم، كذلك يمتاز بالموضوعية والتجرد من النزعات العنصرية أو الطائفية، وبناء أحكامه على أسس التوازن بين الحقوق الفردية والمصلحة العامة، فضلاً عن مرونة أصوله ومصادره سواء ما كان منها نصوصاً كالقرآن الكريم والسنة النبوية، وما كان منها طرقاً وقواعد ومقاصد كالقياس والاستحسان والاستصلاح[١].

والفقه الإسلامي مع هذا أصيل في نشأته ومصدره، وليس مستمداً من الفقه الروماني كما يذهب بعض المستشرقين، ومن سلك سبيلهم من الباحثين[٢].

وقد اعترف بقيمة هذا الفقه ومنزلته واستقلاله مجمع القانون الدولي المقارن[٣] الذي عقد في مدينة لاهاي عام ١٩٣٧، فقد أصدر قراراً بالإجماع بيَّن فيه عدم وجود أية صلة بين الفقه الإسلامي والقانون الروماني، وأن الفقه الإسلامي صالح لإمداد التشريع الحديث بأحدث النظريات والقواعد.

كذلك اتخذت شعبة الشرائع الشرقية ـ وهي شعبة من شعب ذلك المجمع الدولي للقانون المقارن ـ في مؤتمرها الذي عقد في كلية الحقوق بباريس في يوليه سنة ١٩٥١ قراراً إجماعياً تضمن قرار لاهاي بالإضافة إلى بيان ما في مجموع المذاهب الفقهية من قيمة علمية تصلح أن تكون خير مستمد للتشريع الحديث.

(١) أنظر: مجلة الوعي الإسلامي، العدد الرابع عشر، ص ٧٤.

(٢) أنظر: الفقه الإسلامي والقانون الروماني، للشيخ محمد أبو زهرة، وللدكتور صوفي أبو طالب.

(٣) أنظر: الاجتهاد في الفقه الإسلامي، للمؤلف، ص ٨، نشر المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة.

ويرى بعض المحدثين من العلماء[1] أن الفلسفة الإسلامية لا يمثلها ابن سينا والفارابي والكندي بقدر ما يمثلها أبو حنيفة ومالك والشافعي وأضرابهم من أئمة الفقه والأصول وعلماء الحديث، وذلك لأن التراث الفقهي تراث أصيل يدل دلالة لا مرية فيها على الفكر الإسلامي الذي لم تكدره أو تطغى عليه الروافد الأجنبية من إغريقية أو فارسية أو هندية... إلخ.

وهذه الخصائص التي امتاز بها الفقه الإسلامي، وجعلت له تلك المنزلة التي اعترف بها أحرار المفكرين في الشرق والغرب[2] كان مصدرها - فضلاً عن المصادر الأساسية للشريعة - اجتهاد المجتهدين من الفقهاء، أولئك الذين ضربوا أروع الأمثلة في البحث والدرس، وخلفوا لنا تراثاً علمياً رائعاً، يشهد لهم بالعبقرية والأصالة الفكرية.

ولا بد من التفرقة هنا في إجمال بين الشريعة والفقه، فالشريعة نصوص محكمة ثابتة محددة، وقواعد كلية عامة، ولكن الفقه هو الفهم البشري لتلك النصوص إذا كانت مجالاً للاجتهاد، وهذه القواعد واعمالها في الجزئيات المتجددة وفق الظروف المتغيرة، وما دام الفهم البشري يتغير ويتطور، وما دام الإنسان في فقهه للنصوص والمبادئ الكلية يتأثر بثقافته وواقعه فإن تراثنا الفقهي

(١) أنظر: تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، للشيخ مصطفى عبد الرزاق، ونشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، للدكتور علي سامي النشار.

(٢) يقول المستشرق المجري فيري: إن فقهكم الإسلامي واسع جداً إلى درجة أنني أعجب كلما فكرت في أنكم لم تستنبطوا منه الأنظمة والأحكام الموافقة لبلادكم وزمانكم» (وانظر: الاجتهاد في الفقه الإسلامي، ص ٨).

ليس هو الشريعة ذاتها، وإنما هو جهد عقلي لفهمها، وتطبيق أحكامها[1].

من تاريخ الفقه الإسلامي:

في عصر البعثة كان الوحي ينزل بالأحكام على محمد ﷺ، ولم تنزل هذه الأحكام دفعة واحدة، وإنما نزلت مفرقة ومتدرجة ومرتبطة بأسباب من سؤال ونحوه في كثير من الأحيان، وكانت مهمة الرسول عليه السلام مع التبليغ البيان، لأن من خصائص المنهج القرآني في تقرير الأحكام إيثار الإجمال دون التفصيل غالباً، ومن ثم كانت السنة النبوية بالنسبة للقرآن أشبه ما تكون بالمذكرة التفسيرية للقانون، توضح قواعده ومقاصده، وتعين على تطبيق أصوله ومبادئه. فالوحي في عصر البعثة كان مصدر الأحكام، ومع هذا روي أن الرسول ﷺ قد اجتهد في بعض القضايا، كما كان يحض أصحابه على الاجتهاد، ليعلمهم طرائق البحث والنظر والاستدلال، ومما أثر في هذا أن الرسول ﷺ لما أراد أن يبعث معاذاً إلى اليمن قال له:

«كيف تقضي إذا عرض لك قضاء؟ قال: أقضي بكتاب الله، قال: فإن لم تجد في كتاب الله، قال: فبسنة رسول الله ﷺ، قال: فإن لم تجد في سنة رسول الله ﷺ ولا في كتاب الله، قال: أجتهد رأيي ولا آلوا، فضرب رسول الله ﷺ صدره وقال: الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضي رسول الله»[2].

---

(١) أنظر: الفكر القانوني الإسلامي، للأستاذ فتحي عثمان، ص ٣٣٣، نشر مكتبة وهبة، القاهرة.

(٢) رواه أبو داود في كتاب الأقضية.

ولكن اجتهاد الرسول وبعض الصحابة كان والوحي ينزل من السماء، ولذا لا يعد مصدراً من مصادر التشريع، في عصر البعثة، فاجتهاد الرسول يرجع في نهايته إلى الوحي، واجتهاد الصحابة كان يبلغ الرسول فيكون مرجعه بمقتضى هذا إلى السنة، بيد أن هذا لا ينفي أن الاجتهاد في ذلك العصر كان أمراً واقعاً، وقع من الرسول الكريم ومن الصحابة أيضاً، وإن كان هذا الاجتهاد في نطاق محدود من القضايا[1].

وبعد وفاة رسول الله ﷺ حدث بعض المشكلات التي كان على المسلمين أن يجتهدوا لعلاجها والتماس الحلول لها، ومن ذلك اختيار من يخلف الرسول في إمامة الأمة، ومكان دفنه عليه الصلاة والسلام، وحرب المرتدين وتدوين القرآن، وسوى هذا من الأقضية.

ومع انتشار الإسلام في بلاد مختلفة الثقافات والعقائد والأعراف كثرت المشكلات وتنوعت الوقائع والحوادث، واجتهد الفقهاء من الصحابة في كل ما واجههم من أقضية، وهم لقرب عهدهم بعصر الرسالة، وفهمهم القرآن الكريم، وإلمامهم بما اجتهد فيه الرسول، وإيمانهم بأن الأحكام قد فرضت لعلل تقتضيها ومقاصد تؤدي[2] إليها ـ كانوا أرحب أفقاً وأعمق فهماً في اجتهادهم وآرائهم، وكان كل منهم يحترم رأي سواه، ويتخلى عن رأيه ـ مغتبطاً ـ إذا بدا له أن رأي غيره أقرب إلى الحق، ولذلك كان

---

(١) أنظر: المدخل لأصول الفقه، للدكتور محمد معروف الدواليبي، ص ٦٢، ط. جامعة دمشق.

(٢) أنظر: إعلام الموقعين، للإمام ابن القيم، ج١، ص ٧٣.

جدلهم العلمي لا يعرف التعصب، كان جدلاً نزيهاً يحرص كل الحرص على ما يرضي الله ورسوله دون نظر إلى الأسماء أو الأشخاص.

وكان الصحابة في اجتهادهم يجنحون إلى الحيطة وعدم التوسع في الاعتماد على الرأي؛ لئلا يجترئ الناس على القول في الدين بلا علم، ويدخلوا فيه ما ليس منه، ومن ثم ذم كثير منهم الرأي، ومن الواضح أن الرأي الذي ذموه ليس هو الذي عملوا به، فالمذموم إنما هو اتباع الهوى في الفتوى مع عدم الاستناد إلى أصل من الدين يرجع إليه.

وامتاز منهج الصحابة في الاجتهاد ـ بالإضافة إلى ما سبق ـ بالواقعية؛ أي بالبحث فيما يقع فعلاً من حوادث، فقد كانوا يكرهون التوسع في المسائل والإجابة عنها، ولا يبدون رأياً في شيء حتى يحدث، فإن حدث اجتهدوا في استنباط حكمه، وقد روي عن زيد بن ثابت أنه كان إذا استفتي في مسألة فإن كانت قد حدثت فعلاً أفتى، وإلا قال: «دعوها حتى تكون» وكان عمر بن الخطاب يلعن من فوق المنبر من يسأل عما لم يقع.

لقد كان الاجتهاد في زمن الصحابة عملياً واقعياً، لم يبتعد عن الحياة، ولم يخض في المسائل الافتراضية، لأن الصحابة الفقهاء لم يكونوا بمعزل عن المجتمع وشؤونه المختلفة[1].

ولم يخرج التابعون في آرائهم الفقهية عن منهج الصحابة في الاجتهاد بوجه عام، وإن امتاز عصر التابعين بكثرة الاجتهاد والآراء

---

(١) الاجتهاد في الفقه الإسلامي، للمؤلف، ص ٧٥.

في مختلف أبواب الفقه، فقد شرق الإسلام وغرب في ذلك العصر، وانتشر الفقهاء في كل مكان من الوطن الإسلام، ووجدت كل طائفة منهم في بلاد لها حظها من الحضارة، ولها أعرافها وتقاليدها وقوانينها، وكان من ذلك ونحوه تفاعل في العقليات وظهور كثير من المشكلات التي لم تكن معروفة قبل ذلك.

ولكن الفقه في عصر التابعين يختلف عنه في عصر الصحابة من ناحيتين:

الأولى : اتجه الفقه في عصر التابعين نحو افتراض المسائل، ولم يعد واقعياً كله؛ لأن الفقهاء جنحوا إلى العزلة؛ بسبب ما كان بينهم وبين بعض حكام بني أمية من شقاق وخلاف أدى إلى اضطهاد بعض الفقهاء، ومن ثم أخذ الفقه على أيديهم يقوم على منهاج مثالي نظري، تفترض فيه المسائل، ولا يمت كثيراً إلى الحياة العملية إلا بسبب ضعيف[1].

الثانية : ظهور بوادر المذهبية الفقهية، وتمثل ذلك في مدرستي الكوفة والمدينة، فقد سميت مدرسة الكوفة بمدرسة الرأي؛ لكثرة اعتمادها في البحث الفقهي على الرأي أكثر من اعتمادها على الحديث، لا لأنها لا تهتم به، وإنما كانت تهاب روايته، وتشترط شروطاً معينة في قبوله، ولذا كانت بضاعتها منه قليلة، ويضاف إلى هذا أن فقهاء هذه

(١) أنظر: «نظرة عامة في تاريخ الفقه الإسلامي»، للدكتور علي حسن عبد القادر، ص ١٤١، ط. ثالثة.

المدرسة كان لديهم شيء من الاستقلال الفكري، وكانت بيئتهم أكثر من بيئة الحجاز من حيث المشكلات التي تحتاج إلى الاجتهاد، والنظر العقلي؛ لاستنباط الأحكام لتلك المشكلات.

وأما مدرسة المدينة فقد أطلق عليها مدرسة الحديث، لأنها كانت تعتمد في اجتهادها على الآثار من الأحاديث النبوية وأقوال الصحابة، ومع هذا ما كانت تهمل الأخذ بالرأي، وبخاصة في المسائل الجديدة التي ليس فيها نص صريح في القرآن أو السنة، ولكن الأخذ بالرأي كان قليلاً، وكان الاعتماد على النصوص والآثار هو الأكثر والأشهر[١].

على أن الاختلاف بين المدرستين في الاجتهاد مع هذا لم يكن اختلافاً في مصادر التشريع أو المنهج بقدر ما كان اختلافاً في التلقي وتنوعاً في الأساتذة وتبايناً في البيئة والأعراف[٢].

لقد كان مرد الاختلاف الفقهي بين المدرستين إلى الإحاطة بالنصوص وبخاصة السنة النبوية، والحكم عليها، ثم التفاوت في القدرات العقلية والتقدير الذاتي للأمور، بالإضافة إلى اختلاف البيئات من حيث الأعراف والثقافات، وتنوع الأقضية والمشكلات، وقد ظلت هذه العوامل أهم أسباب الاختلافات الفقهية في الماضي والحاضر.

وفي القرنين الثاني والثالث نمت الاتجاهات المذهبية، وكثر

---

(١) الاجتهاد في الفقه الإسلامي، ص ٨١.

(٢) أنظر: المصدر السابق، ص ٨٤.

عدد الأئمة من الفقهاء، وتبلورت مناهجهم في الاجتهاد، ومن ثم كان الفقه في هذين القرنين يعيش أزهى عصوره، وأخصب مرحلة في تاريخه سميت بمرحلة النضج والكمال، ففيها نشأت المذاهب الفقهية الكبرى التي اندرس بعضها، وما زال بعضها الآخر حتى الآن، وفيها دوّن الفقه تدويناً علمياً يقوم على أسس وأصول منهجية دقيقة، وقد تجمعت أسباب شتى أدت إلى ازدهار الاجتهاد الفقهي في تلك المرحلة، وترجع هذه الأسباب في جملتها إلى ظروف سياسية وفكرية واجتماعية تلاقت كلها فكان لها أثرها في نهضة الحياة العلمية لا في مجال الفقه فحسب، وإنما في جميع الميادين الفكرية بوجه عام[1].

حول مناهج الفقهاء في الاجتهاد:

إن دراسة مناهج الفقهاء الأقدمين في استنباط الأحكام لا سبيل إليها إذا نظرنا إلى الاختلافات في طائفة من الفروع الفقهية على أنها تمثل منهجاً فقهياً خاصاً، وإلا أصبحنا إزاء مناهج فقهية يتعذر استقراؤها والإحاطة بها، ومن ثم ينبغي أن يكون الحديث عن المنهج هنا حديثاً عن اتجاه عام في البحث الفقهي يتفاوت العلماء في إطاره بعض التفاوت، ولا سيما في القضايا الفرعية، ولهذا يمكن القول بأن مناهج الفقهاء قديماً في الاجتهاد كانت تدور في نطاق الاتجاهات التالية:

أولاً : الإيمان بتعليل النصوص، وقيام الشريعة على تحقيق المصلحة للعباد في المعاش والمعاد، وما يترتب على

---

(١) أنظر: الاجتهاد في الفقه الإسلامي، ص ٨٧ ـ ٩٣.

هذا من أخذ بوسائل الاجتهاد كالقياس والاستحسان والمصالح المرسلة وسد الذرائع.

وهذا الاتجاه يكاد يضم المذاهب الفقهية السنية المشهورة منها والمندثرة.

ولا يعني اتساع دائرة الرأي عند مذهب دون آخر أن هناك منهجين في الاجتهاد، كما أن ما يقال من أن هناك منهجاً يقوم على الآثار وآخر يقوم على الرأي غير مسلم، فالآثار يأخذ بها الجميع إذا صحت، وليس الإكثار منها عند قوم والإقلال منها عند آخرين مرده إلى تفاوت في المنهج، وإنما هو تفاوت في الحكم على هذه الآثار والاطمئنان إلى صحتها؛ لأسباب موضوعية يراها كل فقيه كافية لطرحها أو لبناء الأحكام عليها.

قال الحجوي (ت: ١٣٧٦هـ/١٩٥٦م): التحقيق أنه ما من إمام إلا وقد قال بالرأي، وتبع الأثر إلا أن الخلاف في التحقيق إنما هو في بعض الجزئيات، يثبت فيها الأثر عند الحجازيين دون العراقيين، فيأخذون به ويتركه الآخرون، لعدم اطلاعهم عليه، أو لوجود قادح عندهم[١].

وبهذا يكون من الضروري أن كلا العنصرين: الأثري والنظري إنما هو لازم لكل عمل فقهي، فليس من المقبول أن يفرض أن فقيهاً من الفقهاء يكون فقهه

---

(١) أنظر: الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، ج١، ص ٩٥، ط. أولى.

غير قائم على الأثر، وليس من المقبول أيضاً أن يفرض أن فقيهاً من الفقهاء ـ أياً كان ـ يكون فقهه غير مستند إلى النظر[١].

وإذا كان بعض المعاصرين[٢] يرى أن موقف الشافعي من الاستحسان يعد مظهراً لمنهج في الاجتهاد يختلف عن منهج أبي حنيفة الذي كان يستحسن كثيراً فإن الحقيقة أن الشافعي نظر إلى الاستحسان كأنه رأي محض لا يستند إلى دليل فأنكره، ونظر إليه أبو حنيفة وغيره على أنه رأي ناتج عن المقارنة بين الأدلة، وترجيح بعضها على بعض فقبلوه، وإذن فالخلاف في غير موضوع، ولذلك قال الشاطبي: إن الخلاف يرجع إلى الإطلاقات اللفظية ولا محصل له[٣].

ثانياً : الوقوف عند ظاهرية النص، ورفض التعليل، وإنكار القول بالرأي، وما يترتب على هذا من عدم الأخذ بالقياس ونحوه من طرق الاجتهاد، وهو المذهب الظاهري[٤] الذي عاش بسبب ذلك في دائرة محدودة من

---

(١) أنظر: المحاضرات المغربية للشيخ محمد الفاضل بن عاشور، ص ٩٠، ط. أولى.

(٢) أنظر: مناهج الاجتهاد في الإسلام، ص ٢٧٩.

(٣) أنظر سابقاً ص ٣٣٤.

(٤) أول من نادى بظاهرية النص هو الإمام داود بن علي بن خلف الأصبهاني الذي ولد بالكوفة سنة ٢٠٢هـ على الرأي الراجح، وقد نشأ ببغداد، وإليه انتهت رياسة العلم فيها، توفي سنة ٢٧٠هـ. ويعد الإمام ابن حزم الأندلسي المتوفى سنة ٤٥٦هـ أهم شخصية في المذهب الظاهري، فقد سجل لنا أصوله ومنهجه في البحث الفقهي وبخاصة في كتابيه: المحلي والأحكام. (وانظر: ابن حزم للشيخ محمد أبو زهرة).

البحث الفقهي، ومن ثم لم يكن هذا المذهب صالحاً للبقاء، والاستمرار؛ لأنه لا يتلاءم مع صلاحية الشريعة للتطبيق الدائم، وعلاجها لكل ما يجد من مشكلات في كل عصر وبيئة.

ثالثاً : اتجاه يقصر قبول السنة النبوية على طائفة من المسلمين دون غيرهم، وهو منهج فقه الخوارج والشيعة، فالخوارج لا يأخذون برواية سواهم، والشيعة لا يقبلون إلا رواية الصحابة الذين شايعوا الإمام علياً كرم الله وجهه في خلافه مع معاوية، فضلاً عن موقف المذاهب الشيعية على التفاوت فيما بينها غلواً واعتدالاً من أقوال الأئمة المجتهدين، فهي لديهم فوق مستوى القول البشري الذي يؤخذ منه ويرد عليه؛ لأن الإمام المجتهد معصوم[1]، فما يصدر عنه من آراء واجتهادات يأخذ حكم الوحي في وجوب العمل به، وعدم الخروج عليه.

تلك فيما أرى أهم الاتجاهات العامة للبحث الفقهي، وكل منها يمثل منهجاً في الاجتهاد له سماته الخاصة، فالأول يذهب إلى أن الشريعة معقولة المعنى، وأن نصوصها تعلل ويقاس عليها، على حين يتعلق الثاني بظاهرية النص ويرفض التعليل والتأويل فهو على العكس من الأول.

أما الثالث فهو وإن التقى مع الأول في التعليل وكثير من الأصول لا يعتد في قبول السنة إلا برواية رجالاته، كما أن الفقه

(١) أنظر: المحاضرات المغربية، ص ١٠١.

الشيعي على تفاوت مذاهبه يجعل لاجتهادات الأئمة منزلة ترقى إلى درجة الوحي فلا يلحقها قصور أو خطأ، وقد نجم عن ذلك تفاوت بين الفقهاء في المناهج والآراء.

ولقد ألمحت إلى أن كل اتجاه يضم ثروة من الاجتهادات الفقهية تختلف أحياناً في بعض الفروع، بيد أن هذا لا يعد انعكاساً لمنهج في الاجتهاد؛ إذ أن تلك الاختلافات لا تعدو وجهات نظر في قضايا جزئية، ولكنها تلتقي عند أصول كلية في البحث الفقهي، فليست من ثم تعبيراً عن منهج خاص ينفرد بمنحى في الاجتهاد واستنباط الأحكام.

وأثمرت مناهج الفقهاء على تنوعها تراثاً علمياً رائعاً أومأت إلى طرف من خصائصه فيما سبق، وكان هذا التراث وثيق الصلة بالحياة الإنسانية يؤثر فيها ويتأثر بها، وإن عرف الفقه الافتراضي والصراع المذهبي ـ في عصور التقليد ـ الذي كان ينجم عنه انكماش بعض المذاهب، أو عزلة فقهها عن الحياة[1].

وظلت تلك المناهج العامة تثمر في مجال الاجتهاد الفقهي نظريات قانونية في شتى جوانب الحياة، وما كان التفاوت بينها حائلاً دون تبادل الآراء بين أئمتها، وما عرف هؤلاء التعصب لآرائهم، فلما خلف من بعدهم جيل من المقلدة والأتباع ضعف الاجتهاد، ولم يعد كما كان مطلقاً، وانقسمت الأمة طوائف، كل منها تشايع إماماً، تأخذ باجتهاداته، وتدافع عن أقواله، ثم دب بينهم

(١) أنظر: جوانب من المسألة الاجتماعية، للدكتور محمد باقر الصدر، ص ٢٢، نشر مكتبة الجديد، تونس.

التعصب المذهبي، وبلغ في بعض العصور حداً كريهاً مما ساعد على كثرة الاختلافات بين الفقهاء، ولم تكن هذه علمية خالصة، وإنما شابتها ألوان مختلفة من الترف العقلي، أو الخلاف الشكلي، أو الاستبداد السياسي[1]، أو الانتصار لآراء الأئمة ولو كان ذلك على حساب النصوص الثابتة الصحيحة كما جاء في حديث الشيخ صالح الفلاني عن موقف بعض المتعصبين لأئمة المذاهب من السنة النبوية[2].

وضاعف تخلف العالم الإسلامي، واضطراب أوضاعه السياسية والاقتصادية من ركود الحياة الفقهية، واجترار الخلف من الفقهاء لأقوال السلف، أو الدوران في فلكها شرحاً وتحشية دون تجديد أو اجتهاد يذكر. ثم كان الاحتلال الأجنبي لهذا العالم، وفرض القوانين الدخيلة عليه؛ بقصد تغريبه وسلخه من تراثه مما أدّى ـ فضلاً عن جمود الفقه ـ إلى تنحيته عن الحياة اللهم إلا فيما سمي بالأحوال الشخصية.

ومع هذا الركود في حركة الاجتهاد لعدة قرون كان يظهر بعض الفقهاء الذين امتازوا برحابة الأفق، وغزارة العلم، وأصالة الفهم، والذي دعوا إلى الاجتهاد ونبذ التقليد، وإلى الإفادة من تراثنا الفقهي في صورة جديدة تلائم تطور الحياة، وتقدم الحضارة.

وآتت جهود هؤلاء المصلحين والمجددين بعض آثارها الطيبة فيما كتب ـ وبخاصة في العصر الحاضر ـ من دراسات وأبحاث

(١) أنظر: دستور الوحدة الثقافية بين المسلمين، ص ٥٧.
(٢) أنظر سابقاً، ص ٢٧٨.

تجلى مكانة الفقه وخصوبته وثرائه بالنظريات والأفكار، وأيضاً في تلك الدعوات المخلصة التي حضت على الاجتهاد ومعايشة الواقع، حتى يمكن معالجة مشكلاته؛ وفقاً للشريعة الغراء، وحتى تصبح أحكام هذه الشريعة دستور المجتمع الإسلامي في كل شأن من شؤونه . . .

منهج البحث الفقهي في العصر الحاضر:

مما أطبقت عليه كلمة الفقهاء والمفكرين في العصر الحاضر أن البحث الفقهي يجب أن يتطور وألا يعيش عالة على تراث السابقين يردده ويقلده ويتحرك في محيطه؛ لأن لكل عصر مشكلاته وأوضاعه الفكرية والاجتماعية، ومن ثم وجب أن ينظر علماء كل عصر فيما يواجههم من حوادث بعقلية غير تابعة لمن خلوا من قبلهم، فهؤلاء قد اجتهدوا لعصرهم؛ وفق واقعهم واحتياجاتهم، والحاجات تتجدد والواقع يتبدل، فلا مناص من اجتهاد جديد يساير الحياة ويواكب تطور الفكر، ويستجيب لكل طارئ من الوقائع والمشكلات.

ولا يعني هذا أن البحث الفقهي يصبح خاضعاً للواقع وإن كان فاسداً، أو محكوماً به وإن كان عن الأصول الشرعية خارجاً، وإنما الذي يعنيه أن هذا البحث لا ينبغي له أن يكون بمعزل عن تيار الحياة المتدفق، والذي لا يعرف التوقف، يسبح معه موجهاً إياه نحو تحقيق الغايات الأساسية للشريعة، ومن هنا قد يقضي في أمر واحد في زمن بحكم، وبغيره في زمن آخر؛ تحقيقاً لمناط الحكم، أو مراعاة للمصلحة ورفع الضيق والحرج.

ومن المعروف المسلم به أن مجال الفقه هو القضايا الظنية، وأن أي اجتهاد فيها يحتمل الصواب والخطأ، وأن كل مسلم لا يلزم إلا بما أداه إليه اجتهاده، اللهم إلا إذا كان مستفتياً أو مقلداً، ولذلك لا يصح أن نجمد على اجتهادات السابقين، وألا نخلع عليها هالة من القداسة - مع احترامنا لها وتقديرنا البالغ لأصحابها - وألا نعد مخالفتها والخروج عليها مروقاً من الدين ما دمنا فيما نبحث وندرس نستمسك بالأصول المرعية في الاجتهادات الشرعية.

ولكن ما السبيل إلى أن يكون البحث الفقهي متطوراً نامياً حياً مجدداً، يعيش الواقع ويتفاعل معه مؤثراً فيه ومتأثراً به، حتى نستهدي ديننا الحنيف في كل قضايانا؛ تنفيذاً لأمر الله، وحماية لأصالتنا التشريعية من التلفيق والتشويه أو الدثور.

إن آراء العلماء في بيان هذه السبيل كثيرة ومتنوعة، وهي مع كثرتها وتنوعها تلتقي على هدف واحد، ثم هي إلى هذا تكاد تتناول قضيتين أساسيتين؛ تتعلق الأولى بالتراث الفقهي وماذا يجب علينا نحوه، والثانية تتحدث عن أهم ملامح المنهج المعاصر للدراسات الفهية. وتعد القضية الأولى وسيلة للثانية أو خادمة لها، ومعينة على جعل هذا المنهج أقرب إلى النضج والازدهار، وتطوير الفقه على أسس صحيحة ودعائم راسخة.

التراث الفقهي:

إن التراث الفقهي غني بالنظريات والمبادئ والأفكار التي تصلح لأن تكون مستمداً لتشريعات عصرية، ولهذا كان علينا أن نعرف ما لدينا، وأن نحاول الانتفاع به في معالجة مشكلاتنا، ومن

العبث أن ننفض أيدينا من كل هذا التراث؛ بحجة أن كثيراً منه يمثل عصور التخلف والركود، فهو مشحون بالآراء المذهبية المتعصبة، والأفكار التي تعكس ثقافة الزمان والمكان. ولكن هذا الجانب من تراثنا لا يلغي الجوانب المشرقة منه، جوانب الابتكار والتجديد والاجتهاد، تلك الجوانب التي تشهد لعلمائنا بالعبقرية، والأصالة الفكرية، ومن ثم نحتاج إلى مدارسة هذه الجوانب، والنظر في التجارب الفكرية السابقة نظرة تاريخية صحيحة، فهي سوابق لجهد أسلافنا الإنساني، يجب أن نتبعها بلواحق من جهدنا الإنساني، مستأنسين فيما نبذل من جهد بما بذله هؤلاء الأسلاف[1].

ومما يعين على مدارسة تراثنا الفقهي، والانتفاع بكنوزه تقديمه في صورة عصرية، وذلك بأمرين:

أولاهما : نشر أمهات الكتب الفقهية في مختلف المذاهب نشراً علمياً محققاً، ييسر للباحثين الوقوف على ما تحتوي عليها من مسائل وآراء دون مشقة أو عناء عن طريق وضع الفهارس التحليلية المتنوعة لهذه الكتب[2].

وثانيهما : تقنين الفقه وكتابة الموسوعات فيه؛ بغية عرض التراث الفقهي في صورة حديثة على غرار المواد القانونية، ودراسة موضوعاته وفق خطة منهجية، قوامها ترتيب هذه

(١) أنظر: الفكر القانوني الإسلامي، ص ٣٤٧.

(٢) أنظر: الإسلام وحاجة الإنسانية إليه، للدكتور محمد يوسف موسى، ص ٢٣٤، ط. ثالثة، مكتبة الفلاح، الكويت.

الموضوعات ترتيباً أبجدياً، وتناول كل واحد منها تناولاً يقتصر غالباً على جمع الآراء من المذاهب كلها، بعيداً عن الشوائب والفضول.

ويلاحظ أن الأمر الثاني نال طرفاً من العناية والاهتمام أكثر من الأمر الأول، فكتب الفقه المطبوعة، وبخاصة الموسوعات غير محققة ولا مفهرسة مما يحول دون الوقوف في سهولة على مسائلها الموزعة في أبواب غير معقودة لها، على حين أن جهوداً لا بأس بها - وإن كان بعضها مذهبياً - بذلت من أجل عرض الفقه عرضاً منظماً أو مقنناً ابتداء من كتاب الفتاوى الهندية، ومروراً بمجلة الأحكام العدلية وما قدمه قدري باشا (ت: ١٣٠٦هـ)، وانتهاء بإعداد مشروع لدستور إسلامي في باكستان على نمط الدساتير العصرية من حيث الصياغة، وتقنين بعض موضوعات الفقه، والعمل على إصدار الموسوعات الفقهية في بعض الأقطار الإسلامية[1] - هذه الجهود الطيبة ونحوها حاولت تيسير الإفادة من الفقه الإسلامي، وتنبيه الأذهان إلى قيمته وخصوبته، وأنه أجدى لنا من القوانين الوضعية الأجنبية.

ولكن الذي تجدر الإشارة إليه أن عمل الموسوعات العلمية يحتاج إلى تعاون الهيئات الفكرية كلها في الأمة الواحدة، فضلاً عن غيرها من الأمم، فهذا التعاون يحقق للموسوعات ضمان دقتها وشمولها، وسرعة إنجازها، وحبذا لو تعاونت الهيئات العلمية في

(١) أنظر: تراث الفقه الإسلامي ومنهج الاستفادة منه، للدكتور جمال الدين عطية، ط. الكويت.

العالم الإسلامي كله على إخراج موسوعة فقهية واحدة، ثم عملت على ترجمتها ونشرها في دول العالم، فذلك أجدى من أن تصدر موسوعات متعددة، ففي هذا مظنة النقص، وإنفاق جهود وأموال يمكن الاستعانة بها في سرعة الإنجاز، وكمال الدقة والإتقان.

وإذا كان طبع أمهات الكتب الفقهية محققة مفهرسة، وتقنين الفقه وإعداد الموسوعات العلمية فيه ييسر الإفادة من تراثنا الفقهي، والوقوف على ما يشتمل عليه من كنوز تشريعية فائقة فإن الأساس المنهجي في مدارسة هذا التراث؛ للتعرف على تجارب أسلافنا، وكيف استفادوا من فلسفة الإسلام الأخلاقية والتشريعية في معالجة واقع عصرهم ومشكلات بيئتهم ينهض على دعامتين:

الأولى : دراسة تاريخية ذات شقين متكاملين: للمجتمع الإسلامي وتطوره، والفقه الإسلامي وتطوره، مع بيان تبادل التأثر والتأثير بين التطور الاجتماعي والتطور الفقهي.

والثانية : دراسة فقهية مقارنة، تدرس المذاهب الفقهية ككل، ولا تعتمد الأساس المذهبي في الدراسة، فأياً كانت الخلافات الفكرية بين أصول المذاهب الفقهية، فقد تعرضت هذه المذاهب لمؤثرات موحدة من واقع البيئة، ومن موجهات الإسلام.

ولا بد أن يلحق بهذه الدراسة ويتممها دراسة الشرائع المعاصرة للإسلام، أو السابقة عليه، وبخاصة الشريعة اليهودية والقانون الروماني[1].

(١) أنظر: الفكر القانوني الإسلامي، ص ٣٥١، ٣٥٢.

ويقترح بعض المعاصرين تأليف لجنة علمية تدير النظر في تراثنا الفقهي كله على أساس:

(أ) تقرير الأحكام المتفق عليها بين فقهاء الإسلام؛ أي التي لم يثر حولها خلاف.

(ب) في المسائل المختلف عليها اختلاف تنوع يؤخذ بجميع الآراء ما دامت ثابتة في الشريعة، ولا معنى للاقتصار على واحد منها، ومخاصمة غيره.

(ج) في المسائل المختلف عليها اختلاف تضاد ينظر في دليل كل مذهب ويؤخذ بأقوى الآراء، وأرجحها دون تعصب لمذهب.

(د) في المسائل التي يصعب ترجيح رأي من الآراء فيها، وتتساوى أدلتها في القوة يجوز الأخذ بأي رأي منها، ويحسن تقديم ما يحقق مصلحة عامة للمسلمين.

(هـ) يترك من الآراء ما ظهر بطلانه أو ضعفه[1].

فمدارسة التراث الفقهي وفق ذلك المنهج، وهذه الغاية يستوجب تعديل مناهج الدراسة وبخاصة في الكليات الجامعية التي تعنى بالشريعة وعلومها، فلا تكون مذهبية ضيقة الأفق، وإنما ننظر إلى ذلك التراث كله على أنه ملك للأمة، ومن ثم ينبغي أن تكون مدارسته شاملة لكل اتجاهاته ومذاهبه، مع الاهتمام بأمهات كتب هذا التراث التي اعتمدت على القرآن والحديث بصفة أساسية دون أن تلتزم التقيد بمذهب معين، والاهتمام أيضاً بالكشف عن النظريات الفقهية العامة بدلاً من دراسة الفروع والجزئيات أشتاتاً

(١) دستور الوحدة الثقافية بين المسلمين، ص ٢٨.

وتفاريق[1].

ولا شك في أن الخروج من نطاق المذهبية في مدارسة التراث الفقهي، والاهتمام بأمهات المؤلفات فيه، ولا سيما تلك التي اتخذت من المصدر الأساسي للشريعة عماداً لها، والكشف عن نظرياته الكلية لا يصل بنا إلى الوقوف على كنوز تراثنا الفقهي، والانتفاع بما يتسنى الانتفاع به من نظريات وآراء في توجيه حاضرنا، ومعالجة قضاياه، وفق مبادئ ومقاصد ديننا الحنيف فحسب، وإنما يسهم بطريقة عملية في بناء العقلية الاجتهادية المستقلة التي تستهدي تجارب السابقين، ولكن لا تعيش عالة عليها.

الاجتهاد:

وأما القضية الثانية وهي التي تتحدث عن ملامح المنهج المعاصر للدراسات الفقهية فإنها تتناول الاجتهاد من حيث وجوبه وكيفيته ومجالاته وتطبيقه.

وينبغي قبل الكلام في هذا التذكير بأن منهج البحث في التفسير والحديث وعلم الأصول هو الخطوة الأولى لمنهج البحث الفقهي، فكتاب الله وسنة رسوله ﷺ هما أساس الشريعة، ومصدر أحكامها، واجتهادات المجتهدين من أهلها، وعلم أصول الفقه هو منهج البحث في الفقه ومن ثم كان منهج البحث في هذه العلوم هو نقطة البداية للبحث الفقهي، البحث الذي يستقرئ النصوص والآراء

(١) أنظر: الفكر القانوني الإسلامي، ص ٣٦٤ ـ ٣٦٩.

في الموضوع الواحد ويحللها تحليلاً علمياً، ويستنبط منها الأحكام في موضوعية.

وإذا كان البحث الفقهي يعتمد على طرق الاجتهاد والقواعد العامة للشريعة فإن كل هذا مستمد من المصدر الأول للأحكام في الإسلام، ولا يعتد بها في معزل عن هذا المصدر، فهي ترتد إليه ولا تنفصل عنه.

وهذا الأمر كما ذكرت في دعائم المنهج هو التكامل بين العلوم الإسلامية، وأن هذه العلوم وحدة لا انفصام بينها، وليس تعددها إلا عملاً فنياً لدراستها، والتخصص الدقيق في فرع من فروعها.

بعد هذه الإشارة التي كان لا بد منها إلى العلاقة بين منهج البحث في التفسير والحديث وعلم الأصول ومنهج البحث الفقهي يأتي الحديث عن الجزئية الأولى في هذا المنهج، وهي الخاصة بوجوب الاجتهاد على من توافرت فيه شروطه؛ لأن واقعنا المعاصر بأحداثه المتباينة يفرض علينا أن نجتهد ونبحث، ونحاول أن نلتمس لكل ما نواجه من مشكلات حلاً إسلامياً منبثقاً من روح الشريعة ومقاصدها.

إن التقليد والجمود والزعم بأن السابق لم يدع للاحق شيئاً جنى جناية فادحة على تطور البحث الفقهي ونموه وتجدده، وحال بينه وبين الحركة المواكبة للحياة في شتى الميادين[1]، وبذلك أتحنا

(١) أنظر: مقالة الدكتور محمد يوسف موسى، بعنوان «كفانا تقليداً في الفقه»، مجلة الأزهر، المجلد ٢٤، ص ١٠٦٥، ص ١١٨٨.

الفرصة للقوانين غير الإسلامية للسيطرة على تشريعاتنا وبخاصة في مجالي الحكم والمال.

ومن نافلة القول الحديث عن أن الإسلام يأمر بالاجتهاد وينهى عن التقليد، وأن هذا الدين يجعل التفكير فريضة كسائر الفرائض، وأن المسلم ولا سيما العالم لا يخلق به أن يأخذ برأي دون أن يكون مطمئناً عقلياً إليه، ومن ثم كان الإسلام شريعة صالحة للتطبيق الدائم، شريعة لا تعرف التخلف والركود، وإنما تعرف التطوير والتجديد، وفق الإطار العام للقيم والمبادئ الكلية لهذه الشريعة الغراء.

إن كل الدعاة والمصلحين في العصر الحديث نادوا بالاجتهاد لا في العلوم الإسلامية وحدها، وإنما في كل مجالات البحث العلمي؛ لأن علة تخلف العالم الإسلامي، وتراجع مده الحضاري يكمن في خمود روح الاجتهاد العقلي بين أبنائه، وما لم يتحرر هذا العالم من ربقة التقليد والجمود فإنه لن ينهض من كبوته، وسيبقى على هامش الحياة يستهلك ما يبتكر الآخرون في العلوم المختلفة دون أن يقوى على الابتكار والإبداع.

وما دام الاجتهاد ضرورة ملحة وواجباً مقدساً فإن القيام به على الوجه الأكمل لا يكون بغير التزود بوسائل الاجتهاد أو شروطه التي اتفق عليها علماء الأصول، حتى لا يدخل في هذا الميدان من ليس أهلاً له، فيسيء إليه، ويدعم وجهة النظر التي تناهض الدعوة إلى الاجتهاد، وتصر على استمرار غلق بابه، لأن السابقين قد كفونا مشقة البحث بما خلفوه لنا من آراء، ولأن اللاحقين لم يبلغوا مبلغ سلفهم في القدرة على الاجتهاد والنظر السليم.

ووسائل الاجتهاد على تنوعها حصرها الشاطبي في أمرين[1]:

أحدهما : فهم مقاصد الشريعة على كمالها.

وثانيهما : التمكن من الاستنباط بناء على فهم المجتهد للشريعة.

وقد عد الأمر الثاني خادماً للأول، وبيَّن أن هناك عدة معارف يحتاج إليها في فهم الشريعة واستنباط أحكامها[2].

وهذه المعارف يجمعها العلم بالأدلة الشرعية، والخبرة بكيفية استنباط الأحكام منها، والقدرة على تقديم ما يجب تقديمه من الأدلة وتأخير ما يجب تأخيره عند التعارض، ثم الممارسة الطويلة لمسائل الفقه، ومدارك الفقهاء، وأسباب اتفاقهم واختلافهم، فضلاً عن العلوم المساعدة التي سبقت الإشارة إليها في دعائم المنهج[3].

إن تخلف البحث الفقهي أو جموده كانت نتيجة لجمود الفقهاء وقصور ثقافتهم، وانحصارهم في دائرة ضيقة من المذهبية، فلم يستطيعوا أن يقدموا فكراً تشريعياً متطوراً في حدود الكتاب والسنة، وعاشوا يرددون ما صدر عن الأئمة المجتهدين من آراء أو يدورون في محيطها، ويتهيبون الخروج عليها، وكأنها لديهم فوق مستوى النقد، والأخذ والرد.

والسبيل إلى تطوير البحث الفقهي وعدم جموده، ومواكبته لأحداث الحياة لن يكون بالدعوة إلى الاجتهاد فحسب، فهذه الدعوة ستظل صرخة في واد ما لم تتوافر لها أسباب ترجمتها إلى واقع

---

(١) أنظر: الموافقات، ج٤، ص ٥٦.

(٢) أنظر سابقاً، ص ٣١٨.

(٣) أنظر سابقاً، ص ١٥٠.

حي وتطبيق عملي، ومن أهم هذه الأسباب المناخ الصالح للاجتهاد من حرية فكرية رشيدة لا تتربص بها سطوة حاكم، أو سورة جاهل، فشجرة العلم لا تنمو ولا تثمر إلا في جو من الحرية فإذا فسد هذا الجو ذبلت تلك الشجرة أو ماتت.

ومع وجوب توافر الحرية الفكرية للعلماء لا بد من التخطيط العلمي لدراسة الشريعة على نحو جديد، إنها الدراسة التي تربي المسلم الذي لا يخشى في الحق لومة لائم، أو اضطهاد ظالم، كما تربى فيه الاستقلالية في الفكر، ورفض التقليد للغير، إنها الدراسة التي تهتم بالمقاصد والغايات قبل الفروع والجزئيات، وتجمع بين الأصالة والمعاصرة فهي تستهدي تراث الأقدمين جميعاً فيما يجدي الحاضر، وتسترشد بتجارب الآخرين في ميدان البحث القانوني، لتصبح آثارها العلمية أكثر ملاءمة للحياة الواقعية من حيث الفهم والتطبيق، إنها الدراسة التي تتمخض عنها مفاهيم تمقت التعصب المذهبي، وإن كانت لا تنكر تعدد المذاهب، بيد أنها تأخذ بمبدأ البحث المقارن بينها، للانتفاع بما تحتوي عليه من أفكار وآراء جديرة بالبقاء، وتجعل قبلتها أولاً في تعرف أحكام ما يواجهها من مشكلات كتاب الله وسنة رسوله، ثم الاسترشاد بآراء الصحابة والتابعين والأئمة المجتهدين، إنها الدراسة التي لا تعيش في عزلة عن الحياة وفقه الواقع، ولا تغفل عن مراعاة الأعراف، واختلاف البيئات، وتجدد الحاجات، والتي تحكمها سماحة النفس وسعة الصدر وتواضع العلماء، فهي تجادل بالتي هي أحسن، ولا ترى في الرأي المخالف إلحاداً عن الحق، أو زيغاً عن سواء السبيل ما دام هناك مجال لتعدد الآراء وتباين الأنظار.

وبهذا وذاك يمكن أن يكون للاجتهاد والحض عليه أثر إيجابي، وأن ينهض بمهمته في تقنين الفقه، واستنباط الأحكام الشرعية، وربط قضايانا المعاصرة بمبادئ الإسلام.

مجمع الفقه الإسلامي:

جاء في نهاية الفصل الخاص بمنهج البحث في التفسير أن بعض المعاصرين إن لم يكن جمهورهم يميل إلى العمل الجماعي في دراسة العلوم الإسلامية. وإذا كان هذا العمل مطلوباً في التفسير والحديث فإنه آكد في الطلب في الدراسات الفقهية، وهذا ما يكاد يجمع عليه كل من تصدى للدعوة إلى الاجتهاد والحض عليه، فهم يرون أن ظروف العصر الحاضر يسرت اللقاء بين العلماء مهما تناءت ديارهم، وأن هذه الظروف أيضاً دعت إلى التخصص الدقيق في فروع المعرفة، وجعلت ما جد من أقضية ومشكلات يفتقر إلى دراسات متنوعة حتى يمكن القضاء فيه برأي سليم، وهذا يحتم الاجتهاد الجماعي المنظم، فهو أهدى سبيلاً في دراسة مختلف المسائل التي تشغل المسلمين الآن، كما أنه يحول بين الأدعياء والتهجم على الشريعة باسم الاجتهاد.

والاجتهاد الجماعي قد يتحقق في لجان الفتوى والمؤتمرات العلمية ونحو هذا، بيد أن تحققه بصورة أوفى وأدق يكون بإنشاء مجمع للفقه الإسلامي على غرار المجامع اللغوية والعلمية الحديثة.

وهذا المجمع الفقهي ينبغي أن يكون على مستوى العالم الإسلامي، وأن يضم الصفوة المختارة من رجالات الشريعة وعلماء القانون وغيرهم ممن لدراساتهم وتخصصاتهم العلمية علاقة وثيقة

بما يعرض على المجمع من مسائل وأقضية.

ولكي ينجح هذا المجمع في الاضطلاع بمهمته، وأداء رسالته على أحسن وجه يجب أن تكون له خطة علمية يسير عليها، وأهداف عليا يحرص على بلوغها، وعدم التفريط فيها، ويقوم هذا ـ فيما أرى ـ على عدة مبادئ أهمها:

أولاً : يتفق أعضاء المجمع على الأصول التي يعتد بها في فهم[1] النصوص، وكذلك معاني وسائل الاجتهاد بالرأي كالقياس والإجماع والعرف في منهج أصولي جديد يقرب شقة الخلاف حول الفرعيات.

ثانياً : استقراء المشكلات التي تدعو الحاجة إلى بحثها، وتوزيعها على الأعضاء وغيرهم من ذوي الملكات العلمية الناضجة لدراستها، ثم يناقش المجمع ما يقدم من دراسات في اجتماعات دورية منظمة، وينتهي من مناقشتها إلى قرارات وأحكام وتوصيات تنشر على العالم الإسلامي كله.

ثالثاً : التحرر من التعصب المذهبي، والاتجاه الإقليمي في الاجتهاد، فهذا الاتجاه متأثر إلى حد كبير بالأهواء السياسية، والثقافات الوافدة، أو الأعراف الفاسدة.

رابعاً : الحرص على جمع كلمة المسلمين حول المبادئ الأساسية للشريعة، فلا تختلف في حكم قطعي، ولا

---

(١) أنظر: الدولة الإسلامية المعاصرة، محاضرة للدكتور حسن الترابي، مجلة الأمة، العدد ١٧، ص ١٦.

تتدابر وتتنافر من أجل الاختلاف في حكم ظني.

خامساً : إلزام المسلمين كافة بما ينتهي إليه المجمع من اجتهادات وقرارات؛ فهي تستند إلى أصل خصب من أصول الفقه الإسلامي وهو الإجماع(١).

إن هذه المبادئ وما يدور في فلكها تكفل لتلك الهيئة العلمية بعث حركة الاجتهاد من جديد، وتقود البحث الفقهي نحو النمو والحداثة، ومواجهة كل المشكلات بوعي وحزم وشجاعة.

وجملة القول إن الاجتهاد الفقهي اليوم ضرورة وفرض على من توافرت فيه شروطه، ولا بد من التخطيط العلمي للنهوض بهذا الاجتهاد على نحو يؤهل العلماء والباحثين لدراسة كل الأقضية المعاصرة بعقلية جديدة وروح جديد؛ لكي يكون لنا تشريع أصيل مستمد من شريعتنا، وموائم لحياتنا، وآخذ بأيدينا على طريق التقدم والقوة والعزة، وليس تابعاً أو تقليداً لتشريعات غربية أو شرقية، وليس أيضاً اجتراراً لاجتهادات لم تعد صالحة للتطبيق اليوم.

إعداد الممارسين للاجتهاد:

إذا كان الاجتهاد الجماعي ضرورة، والأصل فيه يعود إلى الاجتهاد الفردي فإنه لا سبيل إلى هذا الاجتهاد، أو ذاك بغير إعداد الممارسين للاجتهاد، وقد أومأت آنفاً إلى طرف من وسائل هذا الإعداد، بيد أن الأمر يحتاج إلى مزيد من تفصيل القول فيه، لأنه مهمة شاقة لا تتحقّق إلا بتضافر الجهود وإخلاص النية..

---

(١) أنظر: الإسلام وحاجة الإنسانية إليه، ص ٢٣٨.

وكان العلامة عبد الرزاق السنهوري (ت: ١٣٩٠هـ/ ١٩٧٠م) قد أهمه أمر إعداد الممارسين للاجتهاد، وفكر فيه ملياً، وكأنه يرى أن كليات الشريعة بمناهجها لن تستطيع أن تنهض بمهمة هذا الإعداد، ومن ثم اقترح في مذكرة قدمها إلى اللجنة القانونية بالجامعة العربية إيجاد بيئة علمية تعاد فيها دراسة الفقه دراسة جديدة في ضوء القانون المقارن، وأكد على ما جاء في هذه المذكرة في مقدمة كتابه العظيم «مصادر الحق في الفقه الإسلامي».

وهذه البيئة تتمثل في إنشاء معهد للفقه الإسلامي تكون الدراسة فيه على ثلاث مراحل، يدرس في المرحلة الأولى الحاصلون على إجازة القانون أو الشريعة من الجامعات والفقه دراسة مقارنة شاملة مع التعمّق في الوقوف على قواعد الفقه المختلفة في القانون المدني والتجاري والجنائي والدولي، ويحصل الدارسون في هذه المرحلة التي تبلغ سنتين على دبلومين في الدراسات الفقهية.

وتكون المرحلة الثانية للبحث العلمي الذي يؤهل للحصول على الدكتوراه في الفقه الإسلامي، ويمنح النابغون من الدارسين في هذه المرحلة جوائز تتيح لهم التفرغ لدراسة الفقه الإسلامي دراسة عميقة متخصصة. أما المرحلة الثالثة فهي مرحلة البحوث الفقهية العالية، ففيها يضع الأساتذة مؤلفات فقهية حديثة، ويرتبون الكتب الفقهية القديمة ترتيباً علمياً على النمط الذي تبوّب به كتب القوانين الغربية، كما يضعون موسوعات فقهية وفق منهج الموسوعات العالمية.

وفضلاً عن هذه المراحل يكون لهذا المعهد فرع لنشر المخطوطات الفقهية ومكتبة جامعة للمؤلفات الفقية القديمة والحديثة، وكذلك كتب القانون، وحتى تنجح هذه المؤسسة في

رسالتها العلمية ينبغي أن يقوم على الإشراف عليها والتدريس فيها نخبة من العلماء المتميزين بعطائهم وجهادهم في سبيل نهضة الدراسات الفقهية المعاصرة.

ومما يؤسى له أن ما اقترحه شيخ القانونيين لإعداد الممارسين للاجتهاد لم يعرف طريقه للتطبيق والتنفيذ حتى الآن.

مجالات الاجتهاد في العصر الحاضر:

إذا كانت الأحكام الظنية هي مجال الاجتهاد والتجديد، فإن هذه الأحكام لا تتناهى، لأن جلها لأقضية ونوازل لا تشملها النصوص بصورة مباشرة، وهذه النوازل والأقضية تجد في كل زمان ومكان، ومن ثم لا تقع تحت حصر.

وفي واقعنا المعاصر نوازل مستحدثة تعدّ المجال الأرحب للاجتهاد والتجديد، بيد أنها تتفاوت من حيث أهميتها، وأولوية استنباط الأحكام لها، ولعل القضايا التالية أهم القضايا التي تحتاج إلى فقه جديد يكشف عن أحكامها، وهي ما يلي:

أولاً: القضايا العلمية والاقتصادية.

ثانياً: قضايا التربية والاجتماع.

ثالثاً: القضايا السياسية.

رابعاً: قضايا الأقليات الإسلامية.

خامساً: قضايا البيئة.

سادساً: قضايا التقريب بين المذاهب.

سابعاً: قضايا الأسرة.

ثامناً: قضايا الوقف.

تاسعاً: قضايا الفن.

أولاً ـ القضايا العلمية والاقتصادية:

تعيش البشرية في العصر الحاضر ثورة علمية مذهلة، ففي كل يوم تظهر دراسات وأبحاث في مجال الطب، وعلوم الوراثة والجينات الوراثية، والاستنساخ الذي تجاوز عالم الحيوان إلى عالم الإنسان على الرغم من القيود الدولية على استنساخ البشر، فقد ذكرت الصحف(١) أن مجموعة طبية من عدة دول بدأت أبحاثاً موسعة تهدف إلى استنساخ كائن بشري لأغراض علاجية خلال عام أو عامين. وذكر طبيب أميركي أن المحاولات تنصب على مساعدة الأزواج غير القادرين على الإنجاب، ليكون لديهم طفل من صلبهم وليس من بويضات أو حيوانات منوية مستعارة، وأن الطفل الناتج من الاستنساخ، سيكون نسخة مطابقة للأب أو الأم حسب الطرف المأخوذ منه الخلية.

فمثل هذه القضايا، وغيرها كثير يتوقف عليها مصير البشرية في الأعوام المقبلة، وينبغي أن يكون للفقه الإسلامي وجوده في بيان الحكم الشرعي لها.

وليس للأمة الإسلامية في حاضرها دستور اقتصادي إسلامي ـ على الرغم من كثرة المؤلفات والأبحاث المعاصرة في السياسة المالية في الإسلام ـ يكفل حماية الثروة المالية الإسلامية من سياسة الاستغلال والمضاربات الأجنبية، كما يكفل العدالة الاجتماعية لكل فرد في المجتمع الإسلامي، ويحول دون الغنى الفاحش والفقر

---

(١) أنظر: جريدة الأهرام، العدد ٤١٩٩١، ٤١٦٩١.

المدقع والشراء غير المشروع، ويمنع الربا وكل أسباب الترف والتبذير والبخل والكنز والاحتكار والغش وكل ما من شأنه أن يضع المال في غير موضعه.

وبالإضافة إلى هذا عرفت الحياة المعاصرة أنماطاً من المعاملات وشؤون المال لم تكن معروفة من قبل كالمصارف والبورصات والتأمين والشركات المختلفة. والمبادلات التجارية عبر الأثير، وغير ذلك مما لا مجال هنا لحصره، وهذه الأنماط لم يصل الاجتهاد المعاصر فيها إلى رأي فصل، وما انفك المسلمون يتطلعون إلى معرفة الحكم الشرعي فيما يمارسونه من معاملات اقتصادية، وبخاصة المعاملات التي لا تسلم من شبهة الربا.

ويتصل بالقضايا الاقتصادية ما يتعلق بالزكاة والفرق بينها وبين الضرائب وكذلك ما يتعلق بزكاة وسائل الاستثمار المعاصرة كالأسهم والسندات والمصانع والعمارات السكنية وسيارات النقل على اختلافها وغيرها.

ويتصل بهذه القضايا التكافل الاجتماعي في جانبه المادي، فهو من الأمور الاقتصادية المهملة مع ما لها من أهمية بالغة في حياة المجتمع الإسلامي.

ثانياً ـ قضايا التربية والاجتماع:

إن النظام التربوي الذي ساد العالم الإسلامي منذ نحو قرن مزّق وحدة الأمة الفكرية عن طريق الثنائية التربوية، أو ما يسمى بالتعليم الديني والمدني، فالتعليم المدني لا يختلف في جوهره عن التعليم الغربي الذي لا يقيم وشائج مودة بين العلم والدين،

ومن ثم كانت الأجيال التي تخرجت في المدارس والجامعات الرسمية المدنية، وكذلك التي درست في المدارس والجامعات الأجنبية ـ وما أكثرها في بلادنا ـ لا تتمتع بحصانة من أصالتها الإسلامية، ولأن هذه الأجيال تولت زمام الأمور وقيادة المجتمعات الإسلامية سياسياً وثقافياً سارت بهذه المجتمعات في سبل تفرقت بها عن سبيل الله؛ لأنها مزروعة بالأهواء والاتجاهات المذهبية البشرية المتناحرة، وهذا مناط ما نكابده على مستوى العالم الإسلامي من تعدد النزعات، وكثرة الخلافات التي تمتص كل الطاقات في غير ميدان.

ولم يكن التعليم الديني بأحسن حالاً من التعليم المدني؛ وما زال يعيش في الماضي أكثر مما يعيش في الحاضر، ويقوم على التلقين وحفظ الفروع أكثر مما يقوم على فهم الأصول، وبناء العقلية المستقلة، ولهذا عجز الذين تخرجوا في معاهد هذا التعليم عن المواجهة العلمية لتيارات الغربة والاستلاب، فآثروا العزلة والانكماش، ولم يكن لهم تأثير ذو بال في المجتمع الإسلامي.

فالأمة في حاجة ملحّة إلى فقه تربوي جديد[1] يقضي على هذه الثنائية التي يرفضها الإسلام، فقه يحفظ على الأمة وحدة القيم

(١) أنظر: نحو توحيد الفكر التربوي في العالم الإسلامي، للدكتور محمد فاضل الجمالي، ط. الدار التونسية للنشر. وتجدر الإشارة إلى أن كليات التربية التي تعد رجال التعليم، وقد أربى عددها على الخمسين في الوطن العربي تقوم مناهجها الدراسية وبخاصة في أقسام التربية على مفاهيم غير إسلامية، بل إن هناك شبه تخطيط لأن يسند الأمر في هذه الأقسام إلى من لا يؤمنون بالإسلام ديناً، وهؤلاء يعتمدون في ثقافتهم التربوية على النظريات الأجنبية، والإسلام وهو دين انفتاح فكري له خصوصيته الثقافية التي تعبر عن نظرته للكون والحياة والإنسان، ولذا يجب إخضاع كل النظريات التربوية لهذه النظرة.

والمفاهيم، ويحد من تمزّق الأفكار، وتشتت الجهود وتوزع الأهداف، ومن ثم كان مجال التربية أخصب المجالات للحفاظ على أصالة الأمة، ووقايتها كل عوامل التفرق والتشويه.

وإذا كان المراد بالاجتماع كل ما له علاقة بالمجتمع الإسلامي من حيث أعرافه وتقاليده ومفاهيمه فإن هذا المجتمع قد هبت عليه - في ظل الاستعمار - رياح عاتية تريد أن تجتث جذور أصالته، وتشوه معالم شخصيته وحضارته، وتجعل منه في سلوكه تابعاً لا متبوعاً. وقد حققت تلك الرياح التي ما زالت تهب علينا من الداخل والخارج كثيراً من مآربها، فتفشت في حياتنا عادات ومظاهر اجتماعية فاسدة[1]، وأصاب الشخصية الإسلامية اضطراب في مفاهيمها وسلوكها، وغدت شبه مستعارة تجمع بين مختلف السمات الوافدة، ولا تمثل سماتها القرآنية التي فتحت بها الدنيا، وكانت أسوة للآخرين في الأخلاق والعلم والحضارة.

إن الأمر جد خطير؛ لأن الغزو الاجتماعي يزداد ضراوة يوماً بعد يوم وبخاصة بعد ثورة الاتصالات وكثرة القنوات التلفازية الفضائية وتيسير مشاهدتها، ولن يقف في طريقه، ويمنعه من المضي إلى أهدافه إلا عمل علمي مخطط، يحفظ على الأمة استقلال هويتها ووحدة مظهرها، وقوة تماسكها، ولا يحول في الوقت نفسه دون المشاركة الإيجابية لكل أفرادها في البناء والتطوير، وتلك مهمة المجتهدين والمجددين، وما أقدسها من مهمة.

---

(١) أنظر: أخطاء المنهج الغربي الوافد للأستاذ أنور الجندي، ط. بيروت.

ثالثاً ـ القضايا السياسية:

إن الأمة تعاني من نقص في مجال الفقه الدستوري الإسلامي الذي يحدد في جلاء مسؤولية الحاكم والعلاقة بينه وبين المحكوم، والشورى ووسائل تطبيقها كما ينبغي أن تكون، وحقوق وواجبات الأفراد والجماعات، واحترام آدمية الإنسان وكرامته، فلا تنتهك حرماته، أو تصادر آراؤه، أو يلقى به في غياهب السجون والمعتقلات دون جريرة، ودون محاكمة عادلة.

ويتصل بالفقه السياسي ما يجب أن تكون عليه العلاقات بين الشعوب الإسلامية، فالملاحظ أن هذه العلاقات لا تمثل الاعتصام الصادق بحبل الله وإنما تحكمها بين القيادات المجاملات الشكلية، وبين الشعوب التوجهات العنصرية.

إن هذا الفقه السياسي في حياة الأمة سواء على مستوى الشعب الواحد أو الشعوب جميعها قد جمد وتخلف منذ فترة طويلة، والاجتهاد فيه اليوم ضرورة إسلامية وإنسانية، ولن يتسنى لنا أن نملك زمام الحياة العامة، ونثبت صلاحيتنا للقيادة، وصلاح ديننا لنفع العالم إلا إذا قدمنا هذا الفقه في صورة تواكب الزمن وتحقق التطور والتقدم[1].

رابعاً ـ قضايا الأقليات الإسلامية:

لا تكاد تخلو دولة من دول العالم اليوم من وجود أقليات إسلامية، ومعظم هذه الأقليات هاجرت من أوطانها، ولكنها في مهجرها تتعرّض لمشكلات كثيرة، يرجع بعضها إلى صراعات

(١) أنظر: دستور الوحدة الثقافية بين المسلمين، للشيخ محمد الغزالي، ص ١٣٤ ـ ١٣٨.

مذهبية وأهواء سياسية فيما بين هذه الأقليات، ويرجع بعضها الآخر إلى طبيعة المجتمعات التي تعيش فيها تلك الأقليات، فلهذه المجتمعات قيمها الاجتماعية ومفاهيمها الفكرية والسلوكية، والتي تتعارض مع القيم الإسلامية، ولهذا تتعرض الأجيال الناشئة لمخاطر الذوبان في تلك القيم الأجنبية، ويحاول الآباء حماية فلذات أكبادهم، ولكن التيار الاجتماعي غير الإسلامي أعتى من كل محاولات الرعاية، والحفاظ على الهوية الإسلامية، فيلجأ بعض الآباء إلى أن يهاجر بأولاده إلى وطن إسلامي.

إن مشكلة الأقليات الإسلامية اليوم لم يعرفها العالم الإسلامي من قبل وتحتاج إلى فقه جديد يعالج هذه المشكلة علاجاً إسلامياً، يحفظ على هذه الأقليات هويتها الإسلامية، وفي الوقت نفسه يكفل لها التكيّف مع المجتمعات غير الإسلامية التي تشاركها العيش في أوطانها.

خامساً ـ قضايا البيئة:

إن الحضارة المادية المعاصرة على الرغم من منجزاتها العلمية الباهرة قد ألحقت بالبيئة تدميراً يهدد الكائنات الحية كلها، كما يهدّد خصوبة التربة وصلاحيتها للإنبات والزراعة، وكذلك يهدّد المناخ العام للكرة الأرضية، نتيجة لتهتك طبقة الأوزون، فيسود الجفاف في بعض المناطق مما يقضي على وسائل الحياة فيها، كما تفيض البحار والأنهار فيضاناً مهلكاً لكل شيء في مناطق أخرى بسبب الحرارة التي تذيب جبال الجليد في المساحات القطبية الشاسعة.

إن فقه البيئة أصبح اليوم أمراً ضرورياً حتى يسهم في حماية

الحياة من التلوث المادي والمعنوي، كي يعيش الإنسان على ظهر هذه الأرض حياة تليق بمكانته في الكون ورسالته في الحياة.

سادساً ـ قضايا التقريب بين المذاهب:

إن الخلاف بين المذاهب الفقهية، وبخاصة بين المذاهب السنية والشيعية المعتدلة ليس خلافاً جوهرياً يمتد إلى أصول العقيدة، وإنما وسّع الهوة بينهما أهواء الحكام، ودسائس خصوم الإسلام، فالجميع من سنيين وشيعة يؤمنون بإله واحد ويقدسون كتاباً واحداً، ويتبعون رسولاً واحداً، ويتجهون إلى قِبلة واحدة، وهم جميعاً يقيمون الصلاة، ويؤدون الزكاة، ويصومون رمضان، ويحجون البيت إن استطاعوا إلى ذلك سبيلا[1].

إنه لا جدوى من اجترار خلافات قديمة لا تعود علينا بطائل، بل تزيدنا فرقة وضعفاً وتخلفاً، وأعداء المسلمين يتداعون عليهم لا يفرقون بين سنة وشيعة فالوئام بين هؤلاء ضرورة دينية وحياتية، وكل من يقدر على كلمة خير في هذا الموضوع ولا يجهر بها فهو آثم، وأكبر منه إثماً وجرماً من يعمل على توسيع الفجوة وتعميق الهوة، وإقامة السدود التي تمنع اللقاء، وتضاعف الشقاق والخلاف.

ومن العلماء المعاصرين الذين تحدثوا في هذا الموضوع بروح إسلامية تمقت التعصب، ولا ترى في الخلاف المذهبي إلا مظهر صحة وحرية فكرية، وليس باباً للتنابذ والتقاطع والطعن في العقائد ـ الشيخ محمد الغزالي رحمه الله ـ الذي قدم المبادئ التالية كمدخل

(١) أنظر: الإسلام بين شبهات الضالين وأكاذيب المفترين، للأستاذين: يوسف القرضاوي، وأحمد العسال، مجلة الأزهر، المجلد ٢١، ص ١١٢٢.

للتصالح والإخاء بين السنة والشيعة:

(١) يتفق الطرفان في مؤتمر جامع على أن القرآن الكريم هو كتاب الإسلام المصون الخالد، والمصدر الأول للتشريع، وأن الله حفظه من الزيادة والنقص وكل أنواع التحريف، وأن ما يتلى الآن هو ما كان يتلوه النبي ﷺ على أصحابه، وأنه ليس هناك في تاريخ الإسلام كله غير هذا المصحف الشريف.

(٢) السنة هي المصدر الثاني بعد القرآن الكريم، والرسول أسوة حسنة لأتباعه إلى قيام الساعة، والاختلاف في ثبوت سنة ما أو عدم ثبوتها مسألة فرعية.

(٣) ما وقع من خلاف بين القرن الأول يدرس في إطار البحث العلمي والعبرة التاريخية، ولا يسمح بامتداده إلى حاضر المسلمين ومستقبلهم، بل يجمد من الناحية العلمية تجميداً تاماً، ويترك حسابه إلى الله وفق الآية الكريمة: ﴿تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَلَكُم مَّا كَسَبْتُمْ وَلَا تُسْأَلُونَ عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾[1].

(٤) يواجه المسلمون جميعاً مستقبلهم على أساس من دعم الأصول المشتركة وهي كثيرة جداً وعلى مرونة وتسامح في شتى الفروع الفقهية، ووجهات النظر المذهبية الأخرى[2].

ويضيف الشيخ الغزالي إلى هذا قوله:

إنني لا أستطيع خلال سطور أن أحل مشكلة تراخت عليها العصور، لكنني ألفت النظر إلى أن أوهاماً وأهواء تملأ الجو بين

---

(١) سورة البقرة، الآية ١٤١.

(٢) دستور الوحدة الثقافية بين المسلمين، ص ١٤٧.

الشيعة وجماعة المسلمين لا يسيغ العقلاء بقاءها.

ولو وضع كل شيء في حجمه الطبيعي، وأغلقت الأفواه التي تستمرئ الوقيعة والإفك لتلاشت أنواع من الفرقة لا مساغ لوجودها[١].

ولا مراء في الأخذ بتلك المبادئ الأربعة، وكف الألسن والأقلام عن الترويج للوقيعة وتحبيذ الخلاف يعد الخطوة الأولى على طريق الوئام على البر والتقوى، ولعل العلماء والفقهاء وأهل الذكر من السنة والشيعة أن يكونوا رواداً على ذلك الطريق، طريق التقريب ونبذ الفرقة، وتحقيق الأخوة الإسلامية ومقاومة التعصب للأشخاص والعمل على التقاء المذاهب كلها حول الأسس العامة للدين، وإذا كان هناك اختلاف فيما يجوز الاختلاف فيه تعاوناً فيما اتفقنا عليه ويعذر بعضنا بعضاً فيما سواه[٢].

سابعاً ـ قضايا الأسرة:

تتفق كلمة علماء الاجتماع على تباين مناهجهم على أن الأسرة قاعدة الحياة البشرية، ولهذا وجهت الأديان السماوية نحوها قسطاً كبيراً من العناية والرعاية.

وقد جاء الإسلام بالتشريعات والمبادئ التي تجعل من الأسرة خلية صالحة في جسم المجتمع، وبهدي هذا الدين وتعاليمه بدأت الأسرة في تاريخ البشرية عهداً جديداً لم تألفه من قبل، عهداً عرفت فيه الأسرة القيم السامية والترابط الحميم، فأصبحت بحق دعامة

(١) المصدر السابق، ص ١٤٨.
(٢) المصدر السابق، ص ١٣٨.

راسخة من دعائم المجتمع، ونشأ في ظلها أجيال نهضت بأمانة الاستخلاف في صدق، ورفعت راية الحق والعدل في دنيا الناس.

وفي العصر الحديث هبت على المجتمع الإسلامي رياح التغريب والغزو المعنوي في ركاب الغزو المسلح، وكان اهتمام ذلك الغزو بالأسرة المسلمة أكثر من اهتمامه بغيرها من شرائح المجتمع، لأنه يعي أن تخلخل بنائها هو البداية لانهيار البناء الذاتي للمجتمع وبسبب هذا الغزو الذي ما زال قائماً ـ بل ازداد ضراوة في الندوات والمؤتمرات السكانية المشبوهة ـ عانت هذه الأسرة في حاضرها من تحديات خطيرة تهدد استمرارها واستقرارها.

والفقه مطالب اليوم بتقديم العلاج الناجع لكل قضايا الأسرة ومشكلاتها، قضايا التفكك، وكثرة الطلاق، وما يسمى بصراع الأجيال، وما يتصل بحقوق الزوجين والأبناء، فضلاً عن تحرير القول فيما اختلف فيه الفقهاء قديماً حول ألفاظ الطلاق ومراحله والتفريق بين الزوجين للعيب أو للضرر... إلخ.

إن حماية الأسرة حماية للمجتمع؛ فكانت قضاياها من مجالات التجديد الفقهي المعاصر إن لم يكن من أهمها..

ثامناً ـ قضايا الوقف:

قام الوقف ـ وهو صدقة جارية ـ في تاريخ الأمة بدور المؤسسة الأولى التي صنعت الحضارة الإسلامية، وكانت للدولة عوناً في حماية الموازنة المالية من العجز أو التقصير في أداء واجباتها فقد حملت عبء كثير من مسؤوليات الدولة إن لم يكن أغلبها.

وقد أدرك قادة الفكر الإسلامي أن الوقف ينبغي أن يتبوأ مكانته التي كانت له في الماضي وأن إحياء مؤسسة الوقف أصبح واجباً يجب القيام به على كل قادر عليه، ولكن إحياء هذه المؤسسة يحتاج إلى اجتهاد فقهي جديد، يجعل منها قوة فاعلة في مسيرة الأمة، قوة تسهم في النهضة وعلاج المشكلات على تنوعها.

إن توسيع مفهوم الوقف من حيث موارده وأوجه إنفاقه، ومن حيث تنمية هذه الموارد وفقاً لتطور أساليب التنمية وتنوعها من القضايا الوقفية التي ينبغي أن يكون للاجتهاد الفقهي المعاصر رأي فيها بالإضافة إلى مراجعة أحكام الوقف وشروطه كما تحدث عنها الفقهاء، بحيث تصبح هذه الأحكام والشروط ملائمة للواقع الحاضر ومحققة لرسالة الوقف كما ينبغي أن تكون، حتى يسارع الناس إلى وقف أموالهم كما كان في الماضي.

تاسعاً ـ قضايا الفن:

تطلق كلمة الفن لغة على التطبيق العملي للنظريات العلمية بالوسائل التي تحققها، كما تطلق على القواعد الخاصة بحرفة أو صناعة، وكذلك تطلق على الوسائل التي يستعملها الإنسان لإثارة المشاعر والعواطف، وبخاصة عاطفة الجمال كالتصوير والموسيقى والشعر، وهي أيضاً تطلق على كل مهارة يحكمها الذوق والمواهب[1].

ومع هذا يغلب على هذه الكلمة في العصر الحاضر دلالتها على فنون التمثيل والغناء والموسيقى، والإسلام وهو دين الفطرة لا

(١) أنظر: المعجم الوسيط، مادة: فن.

يحرم الفن من حيث المبدأ، ويبيح للإنسان الترفيه المشروع، بل يجعله في بعض حقاً يجب الحفاظ عليه وعدم التفريط فيه، ولكن مشكلة الفن في العالم الإسلامي بوجه عام أن القائمين عليه والممارسين له ليست لديهم ثقافة إسلامية واعية تهيئ لهم أن يوظفوا رسالة الفن فيما يهذب المشاعر، ويسمو بالقيم، ويعالج المشكلات في موضوعية بعيداً عن الإسراف في الابتذال والإسفاف، أو إثارة الغرائز الهابطة.

إن الواقع العملي للفن تشوبه مفاهيم غير صحيحة، ومخالفة لشرع الله، ومرد ذلك إما إلى التقليد أو التطبيق غير السديد للواقعية في الأعمال الفنية، ولعل هذا كان من وراء اعتزال بعض الفنانين والفنانات، فقد أدركوا أنهم يقومون بعمل لا يرضي الله، ولا يعود على الأمة بخير، ومن ثم كان على المجتهدين أن يكون لهم فقه جديد في قضايا الفن يحفظ عليه رسالته، وفي الوقت نفسه يحول بينه وبين أن يخلط عملاً صالحاً بآخر سيئاً، حتى يظل للفن بكل مجالاته في العالم الإسلامي صبغته المميزة، ودوره الفاعل في ترسيخ قيم الفضيلة والعدالة والأخوة الإنسانية، والترفيه المشروع.

تلك أهم مجالات الاجتهاد في العصر الحاضر، وهي مجالات تفرض على المجتهدين والمجددين أن يحيطوا علماً بها؛ لأن الحكم على الشيء فرع عن تصوره، ومن جهل شيئاً عاداه، ومن هنا كان فقه الواقع ضرورة علمية ومنهجية للتجديد والاجتهاد.

على أن الاهتمام بهذه المجالات يفرض على المجتهدين أن يتخلوا عن المسائل الثانوية وألا يبددوا طاقاتهم في الحديث عن قضايا مثل كرامة الأولياء، وحلق الشارب وإعفاء اللحية والسحر

والجان والأحلام وغير ذلك من المسائل التي كثر القول فيها دون جدوى منها[1]، والأولى أن يعكف المجتهدون على القضايا الكبرى والأساسية والتي ينبغي أن يترتب على بحثها والاجتهاد فيها سيادة التشريع الإسلامي، وألا يكون بأس المؤمنين بينهم شديداً، وأن يظلوا كما أمرهم خالقهم يداً واحدة على أعدائهم وما أكثر أعداء الإسلام والمسلمين وأبشع جرائمهم في هذا العصر.

والخلاصة أن مجال الاجتهاد فسيح الأرجاء، لأن الأحكام الظنية لا تتناهى ولكن واقعنا المعاصر يقتضي تقديم بعض القضايا على غيرها، لا إعراضاً عن هذه، وإنما تمثل تلك مكان الصدارة في البحث الفقهي، أو ينسحب عليها ما يسمى بفقه الأوليات، وقد يغني البحث فيها عن البحث في سواها:

على أن وجوب البدء بالبحث فيما أسلفت من القضايا، ويمكن أن تنضوي كلها تحت مظلة فقه المعاملات بمفهومها الواسع لا يعني أن ما يسمى فقه العبادات ليس في حاجة إلى اجتهاد جديد، ففي هذا الفقه بعض المسائل التي ينبغي أن يوليها المجتهدون اهتماماً خاصاً حتى تؤدي العبادة رسالتها في التهذيب والتطهير، وتوثيق عرى الأخوة بين أبناء الأمة الواحدة، وأخص بالذكر ما يتعلق ببداية شهر رمضان ونهايته، والزكاة والحج.

إن ما يحدث كل عام من اختلاف بين الشعوب الإسلامية المتجاورة في حدودها في بداية شهر رمضان ظاهرة غير صحية دينياً واجتماعياً، ويجب أن تتوارى، حفاظاً على اعتصام الأمة بحبل الله

---

(١) أنظر: الفكر الإسلامي إلى أين، للأستاذ محمد عبد الله السمان، مجلة الأمة القطرية، العدد السابع.

دون تفرق أو تنازع ومن ثم كان على المجتهدين أن يعالجوا هذه المشكلة علاجاً علمياً حتى تتحرر الأمة من هذه الظاهرة التي لا يقرها شرع الله، والتي تنال من بنيانها المرصوص، وتعطي لغير المسلمين انطباعاً منفراً من دعوة الإسلام.

أما الزكاة فقد كثرت الدراسات فيها، وهناك هيئة شرعية عالمية لها تقيم ندوة في كل عام غالباً حول قضايا الزكاة، ومع هذا تحتاج إلى وضع آلية عملية ملزمة لتحصيل الزكاة ممن تجب عليهم، وإعطائها لمن تجب لهم دون ترك هذا الأمر لضمائر الأفراد وتقديرهم الذاتي، فقد نجم عن ذلك انحسار إخراج الزكاة، وحرمان مصارفها الشرعية منها، والذي لا مراء فيه أن زكاة الأمة لو تمّ تحصيلها بصورة دقيقة فإنها ستسهم إسهاماً مباشراً وفاعلاً في علاج كل مشكلات الفقر والمرض والتخلف في جميع الشعوب الإسلامية، وتحقق تنمية طيبة للأقطار الفقيرة، وتنقذها من الإقراض من المصارف الربوية العالمية التي تسعى للهيمنة الاقتصادية على العالم الإسلامي.

ولأن فريضة الحج لكثرة وفود الرحمن كثرة هائلة لم تعد وسيلة لشهود المنافع وأداء الشعائر، وحضور المؤتمر الجامع، وأضحت رحلة الحج رحلة الخوف من الموت في الطواف أو رمي الجمرات، ولهذا فقدت الفريضة حكمة تشريعها، كان لا بد من اجتهاد جديد يعالج مشكلات الحج المختلفة ويحقق مقاصد الشريعة في اليسر ونفي الحرج، ويحمي ما فيه مصلحة عامة للأمة في دينها ودنياها...

وأخيراً فإن الاجتهاد الفقهي في كل مجالاته وأحواله ليس رأياً بشرياً خالصاً؛ لأن مصدره الوحي الإلهي قرآناً أو سنة، وما استمد

منهما من قواعد ووسائل للاجتهاد، ولهذا تكون للأحكام والآراء الفقهية في نفس المسلم هيبة وسلطان، ويكون العمل بحكم فقهي هو عمل بحكم شرعي، ومن ثم لا تأخذ الأحكام الفقهية صبغة الآراء البشرية الخالصة كالقوانين الوضعية، وتظل لها صبغتها الدينية التي تنفرد بها بين هذه القوانين.

تطبيق الاجتهاد:

إن الرأي مهما تكن صحته أو جدته لا نفع منه إلا إذا ترجم إلى تطبيق وسلوك عملي، فالفكر الذي لا يعرف سبيله للواقع والتأثير فيه يظل فكراً نظرياً أو ذهنياً مجرداً لا ينفع الناس شيئاً حتى يتحول من القول إلى الفعل، ومن بطون الدفاتر والكتب إلى دنيا الناس.

والتطبيق العملي للرأي هو المحك الذي يثبت صلاحيته ونفعه، ويكشف عما قد يكون به من هنات أو ثغرات، فيعاد النظر فيه ويعالج ما به من نقص أو خطأ؛ ليصبح أكثر ملاءمة للعمل به وأكثر تأثيراً في الواقع المعاش.

وقد يكون الرأي صالحاً لمرحلة زمنية أو بيئة خاصة ثم لا يكون صالحاً بنفس الدرجة في مرحلة زمنية وبيئة مغايرة للبيئة الأولى، فتقتضي المصلحة أن يدخل على الرأي من التطوير والتعديل والتكيف ما يجعله منسجماً مع الواقع الجديد في دراسة مشكلاته، وبذلك لا يجمد الرأي ولا يتخلف، وإنما ينمو ويتغير، ويصاحب التطور، ويؤكد صلاحية الشريعة الدائمة مهما تتباين العصور والبيئات، وتتجدد الحاجات وتكثر المشكلات.

واجتهادات المجتهدين - وهي آراء بشرية في فهم الشريعة - ليست ترفاً عقلياً ولا غاية في ذاتها، وإنما هي وسيلة لمعرفة أحكام الشريعة فيما يواجه الناس من أحداث، وفيما خفي عليهم من قضايا من أجل العمل والتطبيق؛ لأن الشريعة جاءت لاتباعها، ولم تأت نصوصاً مقدسة نتلوها ونتبرك بها دون أن نأخذ أنفسنا بمنهجها في كل شؤون الحياة المختلفة، ومن ثم ينبغي على الأمة أن تلتزم باجتهادات المجتهدين، ما دامت هذه الاجتهادات تمثل وجهة نظر علمية قامت على دعائم صحيحة من البحث، فإن هي أعرضت عن ذلك وآثرت على تلك الاجتهادات فقهاً وضعياً فإنها تكون قد أعرضت عن شريعتها، وقضت على عمل المجتهدين بالموت أو الجمود، فتفتر الهمم، وتصاب حركة الاجتهاد بالضعف أو الشلل، وهذا ما حدث بالنسبة لفقه المعاملات على وجه الخصوص فقد تجمد تجمداً أصبح يعوق مسيرة المسلمين أفراداً وجماعات؛ لأن الدول الإسلامية في ظل الاستعمار كان مفروضاً عليها ألا تعمل بهذا الفقه فتجمد وتوقف على حين أن فقه الأحوال الشخصية تطور في السنوات المائة الأخيرة تطوراً كبيراً؛ بسبب الاعتراف به عملياً، وتحكيمه في الحياة القانونية التي تتولى الدول الإسلامية مباشرة مسؤوليتها في القضاء بين الناس[1].

إنه لا يمكن تحقيق الحركة والنمو وتنشيط الاجتهاد والفقه إلا في ظل الواقع العملي المطبق، فإذا ما اتجهت الدول الإسلامية إلى استمداد قوانينها وأنظمتها من شريعة الإسلام عادت الحياة والفاعلية إلى البحث الفقهي بواقعية التطبيق فالدعوة إلى الاجتهاد، وتجديد

(١) أنظر: مجلة الأزهر، المجلد ٤٩، ص ١٦٤٢.

صرح الفقه الإسلامي يدون التزام الدولة بتطبيقه، وفتح أبواب الحياة له دعوة في فراغ يكون القول فيه غير العمل[1].

وليس معقولاً أن يتوقف الاجتهاد حتى يطمئن المجتهدون إلى أن آراءهم ستأخذ طريقها إلى التنفيذ والتطبيق، وإنما الذي رغبت فيه من الإشارة إلى العمل بآثار الاجتهاد هو وجوب الربط بين القول والفعل، وأن ذلك من أهم أسباب تفاعل الاجتهاد مع حركة المجتمع فيقوى وينهض برسالته المقدسة، ولهذا ينبغي على المجتهدين أن يقدموا فكرهم التشريعي في صورة عصرية شكلاً ومحتوى، وهم مع هذا لا يقنعون بما يفعلون، وإنما يطلبون في شجاعة وإصرار الأخذ بما وصلوا إليه من اجتهادات، ووضعوه من تشريعات.

لقد كثر الكلام حول وجوب الحكم بما أنزل الله، غير أن هذا الكلام ينقصه حتى الآن تقديم أحكام الله في شتى مشكلات الحياة تقديماً علمياً يتابع[2] العصر ولكنه، لا يتنكر للتراث، ولا

---

(١) أنظر: مجلة منار الإسلام، عدد ربيع الثاني، سنة ١٣٩٩هـ، ص ٧٧.

(٢) في سنة ١٣٦٧هـ قام بعض رجال الأزهر والقانون بمصر بدراسة موضوع كفاية الشريعة الإسلامية وقدموا في هذا نموذجاً لقانون مدني حديث خاص بنظرية العقد مستمد من الفقه الإسلامي، ولكن هل واصل هؤلاء عملهم، وما أثر ما قدموا من حيث التطبيق؟ (وانظر: مجلة الأزهر المجلد العشرون، ص ٦٠) وفي سنة ١٣٨٣هـ أنشئت جمعية في القاهرة تحت اسم جمعية الفقه الإسلامي المقارن والعلوم الإسلامية وكانت تضم عدداً من أساتذة الشريعة والقانون، ولكن لا ندري شيئاً عما قدمته هذه الجمعية، وهل ما زالت تعمل أو أن عملها لم يتجاوز اجتماعها الأول؟ (وانظر: الفكر الإسلامي والمجتمع المعاصر، للدكتور محمد البهي، ص ٦٢٠). ولدينا في العالم الإسلامي مجامع فقهية متعددة، ولكن لا تعاون بينها، ولا يدري كل مجمع شيئاً عما يقدمه سواه غالباً، وتكرر الجهود، وتذهب الطاقات العلمية سدى!

ينفصل عن الماضي، إننا كمن يحض العليل الجاهل على أن يداوي نفسه دون أن نقدم له الدواء، أو ندله على سبيله، فلنقدم للأمة العلاج الصحيح، أو الدستور الإسلامي العصري، وثقوا أن الجوانح ما زالت تجيش بعاطفة قوية نحو دينها ـ على الرغم من معاول الهدم والتغريب ـ فإذا ما وجدت بين يديها الأحكام الشرعية معبدة المسالك، نقية من الشوائب، صالحة للحياة تواكب تطورها، ولا تتجاوز مع هذا أصول كتابها وسنة نبيها، فإن أحداً لن يستطيع أن يقول إننا في غنى عن هذا الدستور، وإن ما لدينا من قوانين بشرية أولى منه.

إن العمل العلمي إذا توافرت فيه شروط الصلاحية للتطبيق، وكان نافعاً للناس، ووجد رجالاً ينافحون عنه، فإنه ينتصر في معركة البقاء، وتنخذل كل القوى المناوئة له ﴿...فَأَمَّا ٱلزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَآءً وَأَمَّا مَا يَنفَعُ ٱلنَّاسَ فَيَمْكُثُ فِى ٱلْأَرْضِ...﴾[1].

والخلاصة أن منهج الاجتهاد الفقهي في العصر الحاضر ينهض على هذه الأسس:

(١) نشر التراث الفقهي كله وبخاصة الأصيل منه نشراً علمياً حديثاً، ودراسته دراسة غير مذهبية، وفق خطة علمية تنمي الملكات الفقهية، والقدرة على الاجتهاد دون التعصب لمذهب ما أو اتجاه ما، مع مراعاة الانتفاع بكل الثقافات والمعارف العصرية.

(٢) تطوير الاجتهاد في حدود الكتاب والسنة، والاسترشاد بجهد السلف، ولا سيما أعلام الأئمة؛ ليعيش الفقه في كل عصر مع الزمن لا على هامشه.

---

(١) سورة الرعد، الآية ١٧.

(٣) تنظيم مبدأ الإجماع أو الشورى عن طريق المجمع الفقهي، أو المجلس الأعلى للتشريع[1].

(٤) مراعاة مقاصد التشريع، وتغير الفتوى بتغير الزمان والمكان.

(٥) التخلي عن القضايا الهامشية والجدلية، والعمل على التقريب بين المذاهب الفقهية، وعدم تضخيم الخلافات في المسائل الظنية.

(٦) الاهتمام بالقضايا الأساسية، وبخاصة فقه المعاملات والفقه السياسي والفقه التربوي. وفقه الأسرة والبيئة والوقف والأقليات الإسلامية والقضايا العلمية والاقتصادية المعاصرة وقضايا الفن.

(٧) وجوب تطبيق آثار الاجتهاد، حتى لا تكون الدعوة إليه دعوة في فراغ القول فيها غير العمل.

---

(١) أنظر: الفقه الإسلامي بين المثالية والواقعية، للشيخ محمد مصطفى شلبي، ص ٢٢٠، ط. الدار الجامعية، بيروت.



الفصل الخامس

منهج البحث في علم الكلام

يختلف علم الكلام عن سائر العلوم الإسلامية بمفهومها الخاص من حيث تعدد أسمائه وتعاريفه، وعوامل نشأته وتطوره، وما وجه إليه من نقد شديد سواء من القدامى أو المحدثين حتى ذهب بعضهم إلى وجوب «صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام»[1]، وإلى أن الاشتغال بهذا العلم ضلال[2]؛ لأنه يورث الشك والاضطراب في العقيدة أكثر مما يورث اليقين والاستقرار، ومن ثم اقتضي الحديث في منهج البحث في علم الكلام أن أعرض للمسائل التالية على وجه الإجمال، وبخاصة فيما يتعلق بتاريخ هذا العلم، وموقف العلماء منه، وهذه المسائل هي:

(١) تعدد الأسماء.

(٢) تعدد التعريفات.

(٣) النشأة والتطور.

(٤) النقد.

(٥) المنهج المعاصر.

(١) تعدد الأسماء:

يطلق على علم الكلام عدة أسماء منها علم أصول الدين،

---

(١) عنوان كتاب للإمام السيوطي.

(٢) أنظر: علم التوحيد، للأستاذ علي الطنطاوي، مجلة الأزهر، المجلد ٢٤، ص ٦٧٩.

وعلم النظر والاستدلال، وعلم التوحيد والصفات، والفقه الأكبر، ولكنه اشتهر بعلم الكلام والتوحيد.

وشهرته بعلم التوحيد واضحة؛ لأن القضية الأولى فيه تتناول وحدانية الله تبارك وتعالى، بيد أن شهرته بعلم الكلام هي التي أثارت بين الباحثين اختلافات في التعليل لها، فمنهم من يرى أن تسمية علم العقائد بعلم الكلام كانت نتيجة من نتائج اطلاع المتكلمين على المنطق والفلسفة، فأصبح علم الكلام مرادفاً لمنطق الفلاسفة[١].

ومنهم من يذهب إلى أن الأقوال التي تصاغ كتابة أو شفاهاً على نمط منطقي أو جدلي تسمى كلاماً، ولا سيما تلك التي تعالج المسائل الاعتقادية، وقيل سمي بعلم الكلام؛ لأن أبرز مسألة أثارها المتكلمون هي كلام الله.

وربما سمي كلاماً «لأنه يورث قدرة على الكلام في الشرعيات كالمنطق في الفلسفيات، أو لأنه كثر فيه الكلام مع المخالفين مما لم يكثر في غيره، أو لأنه بقوة أدلته كأنه صار هو الكلام دون ما عداه»[٢].

ويعلل بعض المحدثين سبب هذه الشهرة بأن البحث في أمور العقائد كان يسمى كلاماً قبل تدوين هذا العلم، وكان يسمى أهل

---

(١) أنظر: علم الكلام، للدكتور أبو الوفا التفتازاني، ص ٢٤ هامش، ط. القاهرة، سنة ١٩٧٩م.

(٢) أنظر: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، للدكتور محمد علي أبو ريان، ص ١٣٠، ط. دار النهضة العربية، بيروت، سنة ١٩٧٦.

هذا البحث متكلمين، ويرجح ذلك بما نقل من آثار حول هؤلاء الذين كانوا يتحدثون في أمور الدين وبخاصة ما يتعلق منها بالله وصفاته، ووصفهم بالمبتدعة والمتكلمين. ومن هذه الآثار ما روي عن الإمام مالك قال: إياكم والبدع، قيل يا عبد الله وما البدع؟ قال: أهل البدع الذين يتكلمون في أسماء الله وصفاته وكلامه وعلمه وقدرته، ولا يسكتون عما سكت عنه الصحابة والتابعون لهم بإحسان[1].

كما روي عن هذا الإمام أنه قال قال أيضاً: الكلام في الدين أكرهه، ولم يزل أهل بلدنا يكرهونه، وينهون عنه نحو الكلام في رأي جهم[2] والقدر، وما أشبه ذلك، ولا أحب الكلام إلا فيما تحته عمل[3].

وجاء عن الإمام محمد بن الحسن الشيباني (ت: ١٨٩هـ) قال: قال أبو حنيفة (ت: ١٥٠هـ): لعن الله عمرو[4] بن عبيد، فإنه فتح للناس الطريق إلى الكلام فيما ليس يعنيهم من الكلام، قال: وكان أبو حنيفة يحثنا على الفقه، وينهانا عن الكلام[5].

فمثل هذه الآثار ـ وهي مبثوثة في بطون الكتب ـ تنعت الذين

---

(١) تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، ص ٢٦٦.

(٢) هو جهم بن صفوان رأس الفرقة الجهمية، من الجبرية الخالصة ومن أوائل الذين أثاروا القول بنفي صفات الله قتل بمرو سنة ١٢٨ (وانظر: الملل والنحل للشهرستاني، ج١، ص ٨٦).

(٣) تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، ص ٢٦٧.

(٤) من رؤوس المعتزلة ومؤسسي فرقتهم (ت: ١٤٥هـ).

(٥) المصدر السابق، وانظر: قواعد التحديث، ص ٢٩٨.

يخوضون في قضايا الغيب، وفيما ليس وراءه عمل بالمتكلمين، ومن ثم جاءت شهرة هذا العلم بعلم الكلام، وهو تعليل معقول ومقبول.

(٢) تعدد التعريفات:

وكما أن لعلم الكلام عدة أسماء له أيضاً عدة تعريفات، ومرد هذا إلى تباين وجهات النظر في موضوع هذا العلم، أو أهم قضاياه، ولذا تعددت التعريفات[١]، وتفاوتت في الألفاظ والعبارات إلى حد ما، وعكست اختلافاً في الآراء، وإن لم يكن جوهرياً غالباً.

ولا مجال لاستقراء وتتبع تلك التعريفات، وتحليل كل منها، وبيان ما بينها من التقاء وافتراق، ويكفي القول بأن كل ما وضعه العلماء من حدود ورسوم يكاد يخصص علم الكلام بالأحكام الاعتقادية من الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر، وما فيه من ثواب وعقاب، وما يتصل بهذه الأحكام من الحديث في صفات الله والنبوات والمعجزات، وما يجب للرسل وما يستحيل عليهم، وما مدى مسؤولية الإنسان عما يفعل، وهل الإمامة واجبة شرعاً، وما الشروط التي يجب توافرها فيمن يختار لها.. إلخ.

وليس الغرض من هذا العلم هو مجرد الإيمان، ولكن بالإضافة إلى هذا التمكن من الأدلة التي تحمي العقيدة من الزيغ،

---

(١) أنظر: تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، ص ٢٥٣ ـ ٢٦٥، فقد أورد الشيخ مصطفى عبد الرازق في هذه الصفحات من كتابه كثيراً من التعريفات وحللها وعقب عليها، وانظر كذلك: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، ص ١٣١.

وتدفع عنها شبهات الملحدين والمارقين، فهو علم يثبت العقيدة، ويذود عنها بالأدلة السمعية والبراهين العقلية.

(٣) النشأة والتطور:

هل نشأة علم الكلام إسلامية خالصة، أو أن لهذه النشأة أسباباً مختلفة بعضها إسلامي، وبعضها الآخر غير إسلامي؟

إن كل الذين تناولوا تاريخ هذا العلم بالبحث والدراسة يتفقون بوجه عام على أن نشأة الكلام في الإسلام لم تكن نتيجة سبب بعينه، وإنما هي نتيجة أسباب متضامة، وعوامل متضافرة اقتضت وجوده على الصورة التي نراه عليها في تاريخ الفكر الإسلامي[١].

وقبل الحديث في تلك الأسباب والعوامل وأثرها في مسار علم الكلام، ينبغي الإشارة إلى أن هذا العلم لم يبدأ مع ظهور الإسلام، فما كان المسلمون في عصر البعثة وزمن الخلفاء الراشدين يسألون عن أمر من الأمور الاعتقادية كما كانوا يسألون عن تفسير آية أو حديث أو حكم فقهي، لقد كانوا يؤمنون في هذه الأمور بما جاءهم به القرآن، وبيّنه الرسول عليه الصلاة والسلام إيماناً صادقاً، وما كانوا يناقشون أو يلجأون إلى التأويل والتعليل، لقد كانت البساطة في قضايا العقيدة تستحوذ عليهم وتقود خطاهم، يومئ إلى هذا ابن القيم في قوله: قد تنازع الصحابة في كثير من مسائل الأحكام، وهم سادات المسلمين، وأكمل الأمة إيماناً، ولكن بحمد الله لم يتنازعوا في مسألة واحدة من مسائل الأسماء والصفات والأفعال، بل كلهم على إثبات ما نطق به الكتاب العزيز والسنة

(١) أنظر: علم الكلام، ص ٦.

النبوية من أولهم إلى آخرهم[1].

وقال المقريزي: «ومن أمعن النظر في دواوين الحديث النبوي ووقف على الآثار السلفية علم أنه لم يرد قط من طريق صحيح ولا سقيم عن أحد من الصحابة رضي الله عنهم على اختلاف طبقاتهم وكثرة عددهم أنهم سألوا رسول الله ﷺ عن معنى شيء مما وصف الرب سبحانه به نفسه الكريمة في القرآن الحكيم، وعلى لسان نبيه ﷺ، بل كلهم فهموا معنى ذلك، وسكتوا عن الكلام في الصفات، نعم، ولا فرّق أحد بين كونها صفة ذات أو صفة فعل، وإنما أثبتوا له تعالى صفات أزلية من العلم والقدرة والحياة والإرادة والسمع والبصر والكلام والجلال والإكرام والجود والإنعام والعز والعظمة، وساقوا الكلام سوقاً واحداً، وهكذا أثبتوا رضي الله عنهم ما أطلقه الله سبحانه على نفسه الكريمة من اليد والوجه ونحو ذلك مع نفي مماثلة المخلوقين، فأثبوا رضي الله عنهم بلا تشبيه، ونزهوا من غير تعطيل، ولم يتعرض مع ذلك أحد منهم إلى تأويل شيء من هذا، ورأوا بأجمعهم إجراء الصفات كما وردت، ولم يكن عند أحد منهم ما يستدل به على وحدانية الله تعالى وعلى إثبات نبوة محمد ﷺ سوى كتاب الله ولا عرف أحد منهم شيئاً من الطرق الكلامية ولا مسائل الفلسفة، فمضى عصر الصحابة رضي الله عنهم على هذا»[2].

وما قاله المقريزي وابن القيم عن موقف الصحابة من مباحث

---

(١) إعلام الموقعين، ج١، ص ٥٥.

(٢) الخطط، ج٤، ص ١٨٠، ط. القاهرة.

الكلام يثبت أن اهتمامهم كان موجهاً إلى الأحكام العملية، وأنهم إلى هذا لم يعرفوا المصطلحات الكلامية، أو المسائل الفلسفية.

وإذا كان قد روي أن هناك من تحدث في القدر في عصر البعثة، وأن الرسول ﷺ قد نهى عن ذلك[1] محذراً المسلمين من ضرب كتاب الله بعضه ببعض، ومشيراً إلى أن هذا الصنيع، أهلك من كان قبلهم، فإن هذه الظاهرة كانت في نطاق محدود. ولعلها كانت مرة واحدة، ومن هنا لم يكن لها تأثير في الاتجاه العام الذي حكم المسلمين في فهم عقيدتهم، والعمل بما جاء به دستورهم الخالد، وهو اتجاه يتمثل في الاهتمام بالأحكام العملية، وعدم الخوض فيما لا يجدي من المسائل الكلامية.

ولم يكد ينتهي عصر الخلفاء الراشدين حتى هبت على المسلمين رياح الفرقة، فأصبحوا بعد الفتنة جماعات متصارعة، ولكل منها آراؤها التي تؤمن بها وتنافح عنها، ومن ثم بدأ الخوض في بعض مسائل العقيدة، ثم اتسع نطاق تلك المسائل، وشملت قضايا ترتد إلى اليهودية أو المسيحية أو الوثنية، وكان ذلك كله نتيجة عدة عوامل أهمها:

أولاً : الآيات المتشابهات: إن آيات القرآن الكريم بعضها محكم وهي أم الكتاب العزيز؛ أي معظمه، وبعضها الآخر متشابه كآيات الصفات والهدى والضلال[2]، وهذه

---

(١) أنظر: سنن الترمذي، ج٤، ص ٤٤٣، ت: إبراهيم عطوة عوض، ط. مصطفى الحلبي، القاهرة.

(٢) أنظر: في تاريخ القرآن وعلومه، للمؤلف، ص ١٦٥، ط١، المنشأة العامة للنشر، طرابلس.

الآيات أثارت لدى المسلمين نزوعاً نحو البحث والتفكير فيها والتوفيق بينها، ودار بين العلماء جدل حول تفسير تلك الآيات، فكان هذا الجدل البذرة الأولى لشجرة علم الكلام، ولذا يذهب البعض إلى أن أصل النشأة لهذا العلم إسلامية[(١)].

ثانياً : الخلافات السياسية: نجم عن الخلاف بين الإمام علي ومعاوية صراع فكري حول بعض قضايا العقيدة، فقد أثار الخوارج مثلاً بعد التحكيم مسألة مرتكب الكبيرة؛ إذ حكموا بكفر من رضي بالتحكيم باعتباره كبيرة في نظرهم، وكفّروا علياً رضي الله عنه، كما كفّروا من معه[(٢)] وقد جرهم هذا إلى النظر في مسألة الإيمان وحقيقته، وفي مرتكب الكبيرة وحكمه[(٣)].

وكان من جراء ذلك الخلاف محاولة كل جماعة دعم موقفها ومبادئها بتأويل النصوص من الكتاب أو السنة؛ وفق ما تذهب إليه، مما أدى إلى إثارة الجدل في غير ما أثاره الخوارج وكان منه ما لا علاقة له بالعقيدة، ولكنه أصبح من مسائل علم الكلام كالإمامة التي كانت أول مسألة اختلف فيها المسلمون بعد وفاة نبيهم، وبسببها اقتتلت الأمة، وتفرقت شيعاً وأحزاباً.

---

(١) أنظر: مقدمة ابن خلدون، ص ٨٣٠.

(٢) أنظر: تاريخ المذاهب الإسلامية للشيخ محمد أبو زهرة، ج١، ص ١١٢، ط. دار الفكر العربي، القاهرة.

(٣) أنظر: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، ص ١٣٦.

ثالثاً : الترجمة: بدأت ترجمة علوم الأوائل والاتصال بثقافات البلاد المفتوحة وغيرها في النصف الثاني من القرن الأول، وازدادت هذا بمرور الأيام، وبلغ الذروة في عصري الرشيد (ت: ١٩٣هـ) والمأمون (ت: ٢١٨هـ).

وتنوعت الثقافات الأجنبية التي دخلت الحياة الفكرية الإسلامية كما تنوعت اللغات التي نقلت عنها(١)، وكان لهذه الثقافات وبخاصة الفلسفة اليونانية أثرها في علم الكلام، فقد تبنى المتكلمون بعض النظريات والمصطلحات الدخيلة في معالجة قضايا العقيدة(٢)، مما نأى بهذا العلم عن مصدره الأول وهو الكتاب العزيز، كما أن تلك الثقافات أتاحت لأهل الأهواء من الأفكار والآراء ما يخدم مآربهم في إذاعة ما يجعل الناس في شك وحيرة من بعض أمور دينهم، فاضطر المتكلمون لمواجهة هؤلاء، واصطنعوا لمناظراتهم وحججهم نفس أساليبهم الجدلية.

يقول القرطبي: لما ترجمت كتب الأوائل في زمن المأمون بعد المائتين وظهر فيها اختلافهم في قدم العالم وحدوثه، واختلافهم في الجوهر وثبوته، والعرض وماهيته، سارع المبتدعون ومن في قلبه زيغ إلى حفظ تلك الاصطلاحات، وقصدوا بها إلى الاغراب على أهل السنة، وإدخال الشبه على الضعفاء من أهل الملة، فلم

---

(١) أنظر سابقاً، ص ٣١.

(٢) أنظر: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، ص ١٤٠.

يـزل الأمـر كـذلـك إلـى أن ظـهـرت الـبـدعـة، وصـارت للمبتدعة شيعة، والتبس الأمر على السلطان حتى قال الأمير بخلق القرآن، وجبر الناس عليه، وضرب أحمد بن حـنـبـل عـلـى ذلـك، فـانـتـدب رجـال مـن أهـل الـسـنـة كالأشعري فخاضوا مع المبتدعة في اصطلاحاتهم، ثم قاتلوهم وقتلوهم بسلاحهم[1].

رابعاً : القوى المضادة: تتمثل هذه القوى المضادة في بعض من آمن بالإسلام دون أن يتخلص تماماً من عقائده السابقة، بل إن من هؤلاء من حاول أن يقاوم الإسلام بالعلم بعد أن عجز عن مقاومته بالقوة والعدة، وفي هذا يقول الإمام محمد عبده:

«وكان قد التحف بالإسلام ولم يتبطنه أناس من كل ملة دخلوه حاملين لما كان عندهم، راغبين أن يصلوا بينه وبين ما وجده فثارت الشبهات بعد ما هبت على الناس أعاصير الفتن، واعتمد كل ناظر على ما صرح به القرآن من إطلاق العنان للفكر، وشارك الدخلاء من حق لهم السبق من العرفاء، وبدت رؤوس المشاقين تعلو بين المسلمين»[2].

كذلك تتمثل تلك القوى في التراث الديني والفكري للأمم التي دانت بهذا الدين، وهو تراث وثني في جملته، ومن ثم كان

---

(١) أنظر: الجامع لأحكام القرآن، ج٢، ص ٢١٣، ط. دار الكتب المصرية.

(٢) رسالة التوحيد، ص ٢٩، ت: الشيخ محمود أبو رية، ط. أولى، دار المعارف، القاهرة.

من وراء ما ظهر في المجتمع الإسلامي وبخاصة في الدولة العباسية من دعاوى الإلحاد والزندقة، وإثارة العقائد والمبادئ الفاسدة، ويروى أن المهدي راعه هذا فأصدر أمراً للمتكلمين بوضع الكتب في الرد على شبهات الملاحدة، وإبطال مزاعمهم(١).

وترتب على هذا الصراع الفكري بين الإسلام والقوى المضادة تشعب قضايا العقيدة، ودخول كثير من المقررات الفارسية والوثنية واليهودية والمسيحية إلى الفكر الإسلامي، مما أدى إلى تشويه هذا الفكر، ولا سيما في مجالي الكلام والفلسفة.

هذه أهم عوامل نشأة علم الكلام وتطوره، بعضها داخلي، وبعضها الآخر خارجي، ولكن تأثير العوامل الخارجية في تطوير هذا العلم ومنهجه كان أقوى من العوامل الداخلية؛ لأنها كانت وسائل غزو فكري حمل المتكلمين على الدفاع عن دينهم، وصد ذلك التيار المناوئ للحضارة الإسلامية، بيد أنهم في دفاعهم أخذوا بما ألقت به تيارات ذلك الغزو من مصطلحات ونظريات في الحياة الفكرية الإسلامية، ثم أولعوا بها فيما ألفوا في علم الكلام، فابتعد عن أصالته، بل أصبح غريباً غربة كاملة على الإسلام وطبيعته، فقد طغت عليه الدراسة الفلسفية الجدلية، وتخلى عن المنهج القرآني في الحديث عن العقيدة، وانتهى به الأمر إلى عدم صلاحيته لا للعلماء ولا للعامة(٢).

---

(١) المصدر السابق، ص ٣٤، وانظر: مجلة الأزهر المجلد الخامس عشر، ص ٤٩، وتاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، ص ١٣٦.

(٢) أنظر مقدمة في نقد مدارس علم الكلام، للدكتور محمود قاسم، منشورة كمدخل لتحقيق كتاب مناهج الأدلة لابن رشد، ص ٩، ط٣، مكتبة الأنجلو المصرية.

ويضاف إلى ما سبق عن نشأة علم الكلام ما يلي:

(١) بدأ الكلام أولى مراحل نشأته بعد الفتنة، ثم تطور ونما بعد ذلك، وكان للعوامل الأجنبية أكبر الأثر في كثرة مسائله، ومنهج الحديث عنها، ومن ثم كان الدفاع عن العقيدة، ومقاومة تيارات الإلحاد والزندقة السبب الجوهري لنشأة علم الكلام، وكان للمعتزلة الدور الرئيسي في هذا.

(٢) أصبح الكلام مصطلحاً فنياً في عهد المأمون، كما أصبح مرادفاً للجدل، وبدأ التدوين لهذا الفن في القرن الثاني، فقد ألف بعض أئمة الفقهاء والفرق[١] كتباً في علم الكلام في هذا القرن، ثم تتابع التأليف والتدوين، وشمل آراء المتكلمين وخصومهم وفرقهم التي يصعب حصرها والإحاطة بها.

(٣) تعددت الاتجاهات والمذاهب الكلامية، وكان ظهور كل منها رد فعل لسابقه، وما كان الخلاف بينها خلافاً في لب[٢] العقيدة، وإنما هو في مسائل فرعية لا تمس الأصول العامة كالجبر والاختيار، وحكم مرتكب الكبيرة، وكون القرآن مخلوقاً أو غير مخلوق... إلخ، وما كان ينبغي أن يكون هذا الخلاف في تلك المسائل مدعاة لتبادل التهم بالكفر[٣] والبدعة، ولكن المتكلمين حارب بعضهم بعضاً، وتعصب كل منهم لرأيه، واتهم غيره بالمروق من الدين، وأصبح علم الكلام لهذا صراعاً بين الفرق المختلفة، وليس صراعاً من أجل الدفاع عن العقيدة أو تثبيتها.

---

(١) أنظر: تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، ص ٢٨٨.

(٢) أنظر: تاريخ المذاهب الإسلامية ج١، ص ١١٤.

(٣) أنظر: الإعلام بالتوبيخ لمن ذم التاريخ للسخاوي، ص ٧٧، ط. الترقي، القاهرة.

(٤) النقد:

تبيّن مما أسلفته عن تأثير العوامل الأجنبية في نشأة علم الكلام أن هذا العلم قد انحرف عن مساره الصحيح وأن نقداً لاذعاً وجه إليه بسبب ذلك وقد حاول بعض الباحثين التماس العذر لما وقع فيه المتكلمون من أخطاء، فهم قد واجهوا عدواً ماكراً كان يعلن عن نفسه حيناً وأحياناً أخرى يتوارى تحت أقنعة مزيفة من البحث العلمي والنظر العقلي، فوقف المتكلمون لهذا العدو على اختلاف صوره بالمرصاد، وحاربوه بسلاحه، يقول الأستاذ محمد كرد علي (ت: ١٣٧٢هـ) عن أهل البدع والعقائد الباطلة، وماذا كان من المتكلمين إزاءهم: «ولقد انبرى لهم أناس من العلماء يردون ما أوردوه على الدين من الشبهات، ويتعرفون إلى معتقداتهم فيقاتلون أهواءهم بسلاح اتخذوه من نوع سلاحهم، ويستعملون عقولهم في إدحاض كل بدعة جامعين في حجاجهم بين المعقول والمنقول[١].

ولهذا الموقف المجيد من المتكلمين غلب على علم الكلام في عصر النشأة طابع هذا الهدف الدفاعي، وقد قام به على خير وجه ممكن من الناحية الواقعية، وهذا يحتم علينا إغضاء الطرف عما اضطر إليه من وسائل في سبيل تمكينه من قيامه بمهمته في هذا المجال[٢].

ومع التسليم بأن المتكلمين فرض عليهم أن يتصدوا لتيارات الإلحاد، وأنهم لم يألوا جهداً في حماية العقيدة من شبهات الزنادقة، وأنهم في سبيل ذلك لجأوا إلى مصطلحات ومقررات غير

(١) الإسلام والحضارة العربية، ج٢، ص ١٨، ط. دار الكتب المصرية.

(٢) أنظر: عوامل وأهداف نشأة علم الكلام، للدكتور يحيى هاشم، ص ٣١، ط. مجمع البحوث الإسلامية بالأزهر.

إسلامية، ما كان عليهم أن ينقلوا منهجهم في الرد على الملاحدة إلى الكتابة في علم الكلام بوجه عام؛ لأن ذلك كان بداية الانحطاط في هذا العلم، وبعده عن رسالته المقدسة، بحيث أصبحت دراسته كما ذهب ابن خلدون غير ضرورية؛ لأن المبتدعة والملاحدة قد انقرضوا، والأئمة كفونا شأنهم فيما كتبوا ودونوا[1].

ويقول الإمام الغزالي (ت: ٥٠٥هـ) وهو بصدد حديثه عن تجربته النفسية، ومعاناته الفكرية التي سجلها في كتابه «المنقذ من الضلال»: «نعم لما نشأت صنعة الكلام، وكثر الخوض فيه وطالت المدة، تشوق المتكلمون إلى مجاوزة الذب عن السنة بالبحث عن حقائق الأمور، وخاضوا في البحث عن الجواهر والأعراض وأحكامها ولكن لما لم يكن ذلك مقصود علمهم لم يبلغ كلامهم فيه الغاية القصوى، فلم يحصل منه ما يمحو بالكلية ظلمات الحيرة في اختلاف الخلق...»[2].

فعلم الكلام إذن وإن أدى مهمة سامية في عصر نشأته تجاوز بعد ذلك هذه المهمة، وخاض فيما ليس وراءه عمل، وسلك نفس الدرب الذي قضت الظروف عليه أن يسلكه، فعجز عن القيام برسالته وتردى في أخطاء متنوعة أثارت عليه بعض العلماء قديماً وحديثاً، وتكاد هذه الأخطاء تنحصر فيما يلي:

أولاً : أنه نأى عن منهج القرآن في الدعوة إلى تثبيت العقيدة أو الدفاع عنها وآثر عليه نظريات وبراهين تثير من الشبه

(١) أنظر: المقدمة، ص ٨٣٧.

(٢) ص ٨٨، ت: الدكتور عبد الحليم محمود، ط. دار الكتب الحديثة، القاهرة.

أكثر مما تثير من الإقناع، ومن ثم يرى الإمام الغزالي أن الإيمان الذي يورثه علم الكلام أضعف من إيمان العوام الذين يسلكون مسلك الفطرة السليمة[1].

إن المتكلمين لم يعرفوا كيف يفيدون من القرآن الفائدة الكاملة[2]، ولو كانوا قد عكفوا عليه، واسترشدوا بمنهجه وبراهينه لوجدوا في ذلك غناء، ولرحموا عقول العامة والخاصة من تلك الأدلة التي أخذوا بها؛ لأنها غير منطقية، ولم تهبط إلى مستوى العامة، ولم ترتفع إلى مستوى الخاصة، وإنما لم تكن منطقية؛ لأن البرهان المنطقي هو الذي يفرض نفسه على العقول في مختلف مستوياتها، والفارق بين أدنى المستويات وأعلاها هو أن العامة تسلم بالدليل المنطقي إجمالاً على حين تسلم به الخاصة من العلماء إجمالاً وتفصيلاً[3].

ثانياً : تحكيم العقل وخوضه فيما لا طاقة له على الخوض فيه وهو عالم الغيب، فهذا العالم نؤمن به إيماناً جازماً كما حدثنا عنه الكتاب العزيز والسنة النبوية دون تأويل للنصوص يمزق الشرع، ويفرق الناس كل التفريق، ويوقعهم في شنآن وتباغض وحروب كما يقول ابن رشد (ت: ٥٩٥)[4].

ولكن المتكلمين أقحموا عقولهم في عالم الغيب،

---

(١) أنظر: مقدمة في نقد مدارس علم الكلام، ص ٩.

(٢) أنظر: القرآن والفلسفة، للدكتور محمد يوسف موسى، ص ١٥٤، ط. دار المعارف.

(٣) أنظر: مقدمة في نقد مدارس علم الكلام، ص ١٥.

(٤) أنظر: فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، ص ٦٣.

وأسرفوا في التأويل، فكثر خلافهم وقل تقواهم[1]، وصار علم الكلام على أيديهم مشحوناً بمبادئ غريبة وأفكار متناقضة، ولم يعد وسيلة حماية للعقيدة أو التبشير بها، بل أوقع الناس في حيرة، وجعلهم في أمر مريج.

ثالثاً : تعصب المتكلمين لآرائهم تعصباً ممقوتاً حملهم على أن كفر بعضهم بعضاً، ولذلك كان جدالهم في أكثر الأحيان من أجل الغلبة والظهور لا من أجل نصرة الحقيقة، وكان لأهواء[2] السياسة دورها في إذكاء نار الخلاف بين فرق المتكلمين، فقد كانت تنصر فرقة على أخرى، وتكره الناس أحياناً على الإيمان بآراء بعض الفرق دون بعضها الآخر، وقد انعكس كل هذا على ما كتب علماء الكلام فامتلأت مؤلفاتهم بأحكام فاسدة، ومن ذلك مثلاً ما أورده البغدادي (ت: ٤٢٩هـ) في كتابيه الفرق بين الفرق، وهو يتحدث عن أهل الأهواء والبدع كما يراهم، وقد ذكر من بينهم المعتزلة والخوراج قال: فإنا نكفرهم كما يكفرون أهل السنة، ولا تجوز الصلاة عليهم عندنا ولا الصلاة خلفهم.

وأشار إلى موضوع التوارث بين أهل الأهواء وغيرهم مبيناً اختلاف أصحابه فيه ثم قال: والصحيح عندنا أن أموالهم فيء ولا توارث بينهم وبين السني[3].

---

(١) المصدر السابق، ص ٦٥.

(٢) أنظر: عقيدة المسلم، للشيخ محمد الغزالي، ص ٩، ط. دار البيان، الكويت.

(٣) أنظر: الفَرق بين الفِرَق، ص ٣٥٧، ت: الشيخ محمد محيي الدين عبد الحميد، ط. أولى، القاهرة.

ولا جدال في أن مثل هذه الأحكام التي تكاد تخرج المخالف في الرأي من الإسلام أحكام جائرة، أملاها التعصب والهوى وسوء الظن.

رابعاً : إن علم الكلام بسبب هذه الأخطاء أصبح نظرياً بحتاً، ينظم المقدمات ويستخلص النتائج كما تفعل ذلك الآلات الحاسبة في عصرنا، والإسلام في تكوينه للعقيدة يخاطب القلب والعقل، ويستثير العاطفة والفكر، بيد أن كتب الكلام في شرحها للعقيدة لا تخاطب القلب وتقرر ما تقرره وكأنها معادلات جبرية قد يرضي العقل ولكنه لا يحرك الوجدان، كما أن هذه الكتب من ناحية أخرى يسودها التوزع المضطرب بين متن وشرح وحاشية وتقرير، وفي لغة ركيكة اللفظ سقيمة الأداء، ناهيك بازدحامها باصطلاحات الفلاسفة، وطرائق تفكيرهم، حتى تاهت عناصر العقيدة وسط هذا الركام من الثقافة الوافدة[(١)].

وتلك الأخطاء التي تؤخذ على علم الكلام، وإن كانت تعكس صورة قاتمة عن هذا العلم، وتنفر من مصنفاته القديمة فإن الإنصاف يقتضي التذكير بجهد المتكلمين في الذب عن العقيدة ضد التيارات الدخيلة، كما أن الإنصاف يقتضي الإشارة إلى أن المتكلمين جميعاً لم يكونوا على ذلك النحو من الانحراف عن

(١) أنظر: عقيدة المسلم، ص ١٣، ١٤، وخصائص التصور الإسلامي، ص ١٦.

المنهج القرآني، والتعصب الممقوت للرأي، والتأثر بالمصطلحات والبراهين الفلسفية الجدلية، والخوض في القضايا الغيبية، فقد نادى بعضهم بوجوب العودة في بحث العقيدة إلى مصدرها الأول، والتعويل عليه دون سواه، وظهر ما يسمى بالسلفية، أي الأخذ بطريقة السلف من الصحابة والتابعين والأئمة المجتهدين في فهم العقيدة، وكان من أشهر هؤلاء ابن تيمية وتلميذه ابن القيم، ثم اقتفى ذلك النهج السلفي حديثاً بعض المصلحين والمجددين وعلى رأسهم محمد بن عبد الوهاب (ت: ١٢٠٦هـ) الذي حارب البدع والمنكرات، ودعا إلى التوحيد الخالص، وجمال الدين الأفغاني (ت: ١٣١٥هـ) الذي ثار ضد التخلف والتقليد، ودعا إلى الاجتهاد والتجديد، ومحمد عبده تلميذ الأفغاني وزميله في رحلة النضال لإنقاذ العالم الإسلامي من أطماع الاحتلال، والذي أسهم بتراثه العلمي في يقظة هذا العالم، وكان منه رسالته التي كتبها في علم الكلام، وهي على صغر حجمها تعد فتحاً جديداً في التأليف في هذا العلم في العصر الحديث[1].

المنهج المعاصر للبحث في علم الكلام:

تنحصر علة تخلف المسلمين في رأي بعض المعاصرين ـ وهو على حق فيما يرى ـ في الاختلافات الدينية التي تبدو بين

(١) أنظر: زعماء الإصلاح، للدكتور أحمد أمين.

أتباع المذاهب الفقهية، والخرافات والأباطيل التي مسخت العقيدة، واتجهت بالأمة إلى نوع صريح من الشرك يقوم فيه الأولياء أو القديسون مقام الآلهة في ديانات الشعوب الوثنية كديانة الإغريق والرومان[١].

إن اختلافات الفقهاء، وهي كلها في قضايا ظنية ما كان ينبغي أن تفرق بين المسلمين، ولا أن يتعصب لها أتباع المذاهب تعصباً كريهاً، غير أن الواقع التاريخي يثبت أن الصراع المذهبي كان من عوامل الضعف، فقد بدد الشمل، وحال دون العطاء المتجدد للعقل، فانحسر مد العلم، وطغى سلطان الجهل والقهر، ومن ثم جرف تيار التخلف والاستبداد الأمة إلى الوقوع في قبضة المحتل الذي ما فتئ يسعى لغربة المسلمين عن دينهم حتى لا يعيدوا تاريخهم ويجددوا حضارتهم.

وكان سعي المحتل لتغريب الأمة عاملاً آخر من عوامل تشويه العقيدة، فلم تعد مصدر قوة وعزة، ومناط إباء وعطاء، ولم يكن علم الكلام لظروف نشأته وتفرق علمائه بقادر على أن يؤدي مهمته في التصدي للغزاة، وحماية العقيدة من المتربصين بها، بل كان سبباً من أسباب التشويش والاضطراب.

على أن التعصب المذهبي مظهر من مظاهر ضعف العقيدة؛ لأن هؤلاء المقلدة الذين عرفوا الحق بالرجال كادوا أن يتخذوا مع الله أنداداً، أو أن يشركوا به شركاً خفياً ولو كانت لهم عقيدة قوية نقية من شوائب الأهواء لآثروا الحق على الرجال، ولكانوا قوة

(١) أنظر: الإسلام بين أمسه وغده، للدكتور محمود قاسم، ص ١٧٢، ط. أولى، القاهرة.

فاعلة في وحدة الكلمة، والتعاون على دحر القوى المضادة على اختلافها.

فعلة العلل في تخلف المسلمين إذن تكمن في ضعف العقيدة؛ لأنه يورث الفساد في كل شيء، الفساد في التشريع والأخلاق والحكم والمال والعلاقات بين المسلمين أنفسهم، وبينهم وبين غيرهم... إلخ، وما تغلغل الفساد في أمة من الأمم إلا فقدت أصالتها، وركعت خانعة أمام أعدائها.

وما دامت سنة الله ماضية في أنه سبحانه لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم فإن إصلاح النفوس بتجديد العقيدة، ونفض غبار الوثنية عنها هو البداية السليمة لكل إصلاح، وبغير هذا نكون كمن يحرث في البحر، أو يرقع ثوبه المهلهل بخيط العنكبوت.

وتجديد العقيدة لا يعني اجتهاداً في أصولها فهي ثابتة بالشرع على وجه القطع، فليست مجالاً للاجتهاد، وإنما يكون التجديد في وسائل تثبيت العقيدة أو الذود عنها، وذلك بتجديد علم الكلام.

آراء في تجديد علم الكلام:

إن آراء العلماء قديماً وحديثاً في تجديد علم الكلام لا تتفاوت من حيث الجوهر والمضمون، فهي كلها تدعو إلى وجوب طرح مناهج المتكلمين؛ لأنها ليست إسلامية خالصة، فقد طغت عليها المناهج الفلسفية الوثنية، ولأن الأدلة التي عول عليها المتكلمون في عرض أفكارهم وإن كان يحصل بها الاقتناع فيما مضى من الأزمان قد لا يحصل بها هذا في الزمن الحاضر بعد تقدم العلم وبخاصة العلم الطبيعي الذي لا يسلم إلا بما يقع في دائرة

التجربة والاختبار[1].

كذلك تجمع تلك الآراء على أن المشكلات التي واجهت المتكلمين في الماضي تختلف عن المشكلات المعاصرة، وأن منطق العقل يقضي بأن ننفض أيدينا من تكرار القول في مسائل تاريخية، وفرق دابرة لا نسمع لها ركزاً اليوم، على حين أن واقعنا يموج بفرق جديدة، واتجاهات معادية خطيرة، فليس من الحزم أن نشغل أنفسنا بخصوم موهومة، ونترك الخصم الذي ضيق علينا المسالك[2]، وحاول بكل ما لديه من إمكانات أن نبتعد عن عقيدتنا، وأن نقيم نظام حياتنا، وفقاً لأسس ومبادئ الحادية تقف من ورائها مؤسسات وتنظيمات وقوى تتسم بالضراوة والحنكة والتنظيم الدقيق والعمل الدائب والكراهية العميقة للإسلام بخاصة[3].

وهذا يعني أننا إذا كنا في مجال التفسير والحديث والفقه نصل بين الماضي والحاضر فإننا في علم الكلام لا نفعل ذلك تماماً، فماضي هذا العلم ليس كسائر العلوم الإسلامية، إنه ماض مشوّه من حيث المنهج والأسلوب والمضمون؛ حتى ذهب كثير من المعاصرين إلى أن كتب الكلام فيها حجب كثيفة تمنع النور وتحدث الظلمة، وربما قضت على اعتقاد صحيح[4]، لأن علينا بسبب ذلك أن نلغي تلك الكتب التي ما زالت تدرس في المعاهد والجامعات[5]، بل إن

(١) أنظر: مجلة الأزهر، المجلد ٢١، ص ١٣٠.

(٢) أنظر: الإسلام وحاجة الإنسانية إليه، ص ٦٨.

(٣) أنظر: عوامل وأهداف علم الكلام، ص ٣١٥.

(٤) أنظر: مجلة الأزهر، المجلد ٢١، ص ١٣٢.

(٥) المصدر السابق، المجلد ٢٤، ص ٦٧٩.

من المعاصرين من رأى أن تراث المتكلمين هو في جوهره تراث إغريقي وثني، وفلسفي لاهوتي، ومن ثم يحسن عزل ذلك التراث جملة عن مفهومنا الأصيل للإسلام؛ ودراسته دراسة تاريخية بحتة؛ لبيان زوايا الانحراف فيه، وأسباب هذا الانحراف، وتجنب نظائرها فيما نصوغه اليوم من مفهوم التصور الإسلامي، ومن أوضاع وأشكال ومقومات النظام الإسلامي أيضاً[١].

قضيتان أساسيتان:

وما دام علم الكلام القديم وكتبه على ذلك النحو الذي أومأت إليه فإن تجديد هذا العلم يدور في نطاق قضيتين أساسيتين هما:

أولاً : المشكلات التي ينبغي أن يدرسها علم الكلام في العصر الحاضر.

ثانياً : المنهج الأمثل لدراسة هذه المشكلات.

والقضية الأولى ذات أبعاد مختلفة؛ لأن تلك المشكلات التي ينبغي أن تحظى باهتمام علم الكلام متنوعة، غير أنها تلتقي حول هدف واحد، وهو زعزعة العقيدة الإسلامية في نفوس المسلمين، وإحلال الفتور الديني محل الحماس الذي يدفع إلى بذل المهج والأموال؛ من أجل أن تسود كلمة الحق، ويعلو دين الله في الأرض.

إن عصور الضعف التي مرت بها الأمة وأدّت بها إلى فقدان

---

(١) أنظر: خصائص التصور الإسلامي، ص ١٢.

الحرية والاستقلال قد أدخلت على العقيدة أمشاجاً من الخرافات والبدع والأباطيل، ثم سعى الاحتلال جاهداً لبلبلة الأفكار حول الإسلام وصلاحية تعاليمه للحياة، وكان الاستشراق والتبشير من أخطر أدواته إلى ذلك.

والحضارة المعاصرة على ما حقّقته للإنسان من رفاهية مادية سلبته أثمن شيء وهو أمنه النفسي واطمئنانه القلبي؛ لأنها أبعدته عن خالقه، أو شغلته عنه، ومن ثم كثرت دعاوى الإلحاد ومظاهره، وعرف العصر الحديث نحلاً ومذاهب متصارعة، ودعوات للإلحاد والتحلل من القيم والأخلاق متنوعة باسم الفن أو التحضر أو الحرية الشخصية، أو الانفتاح على كل دول العالم، ونحو ذلك من الكلمات المبهمة والشعارات المضللة.

وتلقى المسلم المعاصر كل تلك المؤثرات، تراث عصور التخلف والضعف، وسياسة الغزو الفكري، وأوزار الحضارة المعاصرة المدمرة، ولم يكن لديه ما يعصمه من الوقوع فريسة لهذه المؤثرات، فالعلماء بوجه عام قد جمدوا على ما قاله السابقون، وتفرقوا فيما بينهم شيعاً وأحزاباً، وهم مع هذا يرون التجديد والإصلاح ضلالاً وفساداً، فحاربوا المجددين والمصلحين، وظل ما يسمى بالتعليم الديني يعتمد في مقرراته على تراث السلف، وهو على ماله من قيمة علمية لا يكوِّن العقلية التي تقدر على التصدي العلمي لمظاهر الإلحاد المعاصر، وتنتصر عليه.

إن واقع المسلمين اليوم يشهد صراعاً فكرياً حول ما ينبغي أن تكون عليه الأمة في نظمها وتشريعاتها، فضلاً عن الصراع بين

شعوبها، أو على وجه الدقة بين حكام هذه الشعوب، وإن دل ذاك على شيء فإنما يدل على خلل في البناء العقائدي لهذه الأمة، وأن هذا البناء لو كان راسخ الدعائم قوي الأركان، ما أصابه تصدع، أو وهن وتذبذب بين الشرق والغرب، ولقاوم في بسالة كل أسباب التمزق والضعف والمهانة، وبقي شامخاً بمناراته التي تهدي الحيارى، وتنقذ التائهين من التردي في قرار سحيق.

فعلم الكلام إذن ينبغي أن يدرس مشكلات الحاضر، لا مشكلات الماضي، وأن يعيش الواقع ويتفاعل معه لا أن يعيش الغابر ويحيا به، عليه أن يعني بما يضطرب به حاضر الأمة من مشكلات عقائدية وفكرية للوقوف على مبادئها وأهدافها، حتى يمكن مجادلتها، والكشف عن زيفها في دقة وموضوعية، فمثلاً ما جدوى دراسة الرافضة والجهمية، وحكم مرتكب الكبيرة والصراع بين السنة والمعتزلة؟ أما كان الأولى أن ندرس القاديانية والبهائية والوجودية والنصيرية والماسونية والشيوعية والصهيونية، والعولمة ونوادي الروتاري ونحوها، فتلك الفرق وقضاياها الخلافية تراث تاريخي لا نقذف به في البحر، ولكن لا نجتره أو نلقنه لأبنائنا، ونترك هذه الفرق والاتجاهات تحاول كل يوم توجيه العقل والوجدان الإسلامي نحو ميدان آخر غير ميدان عقيدته وأصالته.

ومع وجوب دراسة الملل والنحل والفلسفات المعاصرة لا يغفل علم الكلام دراسة ما يشيع في المجتمع الإسلامي من بدع وأمراض ورثها عن عصور الضعف وما زال يحتضنها، بل ويسرف فيها كالسعي إلى المنجمين والمشعوذين والاعتقاد بأنهم يعرفون غيباً ويحلون عقدة، ويحققون أملاً، وتقديس الموتى، ومنحهم سلطة

التحكم في الأحياء، فالناس تفر إلى أجداثهم تلتمس هناك العون والمساعدة، بدلاً من أن تفر إلى الله، وهو أقرب إليهم من حبل الوريد، وتقام في رحاب تلك الأجداث في كل عام مهرجانات احتفاء بمولد أصحابها، ترتكب فيه شتى المنكرات، وتستباح بعض المحرمات، إلى غير ذلك من آيات ضعف العقيدة، وتشويهها كالحلف بغير الله، والنفاق والرياء، وخشية الناس أكثر من خشية خالقهم ومحييهم ومميتهم..

فالمشكلات إذن ضربان، ضرب يمثل اتجاهات وافدة، أوْ جَدَّت بين المسلمين؛ لأسباب مختلفة، وضرب هو امتداد لما كان في عصر الانحطاط من الاعتقادات الفاسدة، والأعراف المنكرة، والأخلاق المنحلة.

وكلا النوعين اجتمعا على غزو العقيدة الإسلامية من داخلها وخارجها، وما تخطه الأقلام، ويعكسه السلوك أوضح برهان على آثار ذلك الغزو في حياتنا، ومدى نجاحه في مهمته الباغية.

ولا بد لي قبل الحديث في منهج دراسة تلك المشكلات من التنبيه على أن ما درج عليه جمهور المتكلمين من قصر علم الكلام على الجانب النظري في الإسلام على حين يحتل الفقه الجانب العملي منه غير مسلم؛ لأن العقيدة الإسلامية بهذا الفهم والتناول لا تختلف عن عقائد أهل الكتاب قبل أن يحرّفوا ويبدّلوا، ولذا ينبغي ألا يظل هذا العلم مقصوراً على ما تحدّث فيه علماء الكلام، وإنما يتناول إلى جانب القضايا الغيبية وما يتصل بها كل ما يميز العقيدة الإسلامية عن سواها، فهي آخر وحي الله إلى عباده، هي موجهة

إلى الناس كافة، فكل إنسان مخاطب بها ومحاسب عليها ما دامت قد بلغته بطريقة صحيحة، كما أنها لا تنظم علاقة الإنسان بربه فحسب، وإنما تنظم إلى هذا علاقة الإنسان بأخيه الإنسان في كل شؤون الحياة وتقيم هذه العلاقة على مبادئ من الأخوة الإنسانية والالتزام الخلقي، ومن هنا كانت هذه القضايا ـ فيما أرى ـ من صميم علم الكلام، ليتوافر لدى كل مسلم المعرفة الكاملة بدعائم وخصائص عقيدته، وترجمة هذه المعرفة إلى سلوك وتطبيق، فقد كان تخلفها وانحصارها في دائرة القضايا الغيبية، وما ليس وراءه عمل من أهم أسباب الاضطراب الفكري بين المسلمين[1]، وفتنة الكثير منهم بما هو وافد من الثقافات والنظريات، فظهرت على أيديهم دعاوى الفصل بين الدين والدولة، وأن الإسلام ليس دعوة عالمية، وأن محمداً ﷺ بعث للعرب خاصة، وليس خاتم النبيين، كما ظهرت أيضاً مزاعم المجددين في الفن والأدب، وركضهم خلف كل بدعة فكرية تنبت في الشرق أو الغرب، ومن ثم شغل كل هؤلاء الأمة ـ وهي في محنة عاتية ـ بقضايا هامشية، تزيد من بلائها، ولا تنير أمامها طريق الخلاص والنجاة مما هي فيه.

تلك أهم المشكلات والقضايا التي ينبغي أن يهتم بها علم الكلام المعاصر كل الاهتمام، ليحسن تقديم العقيدة الإسلامية إلى

---

(١) أتيح لي أن أشارك في ندوة عقدت بتونس في أوائل أبريل سنة ١٩٨٢ عن مقاومة الغزو الفكري الصهيوني، وكان ما ألقي في هذه الندوة من أبحاث وكلمات يمثل التناقض والاضطراب الفكري بين أبناء الأمة الواحدة، فقد كان المشاركون في هذه الندوة شيعاً، وكل فرح بما لديه، ويسعى جاهداً للدعوة إليه، ولذا ضاع فيها الهدف الأساسي، وأمست صراعاً حول ما يؤمن به كل اتجاه، ومن ثم فشلت في مهمتها، ولم تصل إلى تخطيط علمي لمقاومة الغزو الفكري الصهيوني.

الناس مؤمنين بها أو غير مؤمنين، بخصائصها وسماتها التي تنفرد بها، وليحسن أيضاً الدفاع عنها ومناهضة كل القوى المعادية لها.

ودراسة هذه المشكلات والقضايا دراسة دقيقة متكاملة يحتاج إلى أمرين:

أولاً : عدم السطحية في فهم هذه المشكلات، وإدراك أبعادها النفسية والاجتماعية والفكرية والحضارية؛ لأن الحكم على الشيء فرع عن تصوره، وعلاج المرض لا يكون إلا بعد تشخيصه ومعرفة أسبابه.

ثانياً : منهج علمي يحدد العلاقة بين النص والعقل، ويجمع بين الفكر والشعور، ويدرس القضايا وفقاً لأصول البحث المعروفة، وذلك لتجنب الفوضى والاضطراب والتمزق والتناقض، الأمر الذي كانت الفرق المتناحرة صورته المعبرة[1]، وليستطيع علم الكلام إلى هذا القيام بمهمته الأساسية، وهي قيادة التطور الحضاري للأمة الإسلامية على طريق الإسلام الصحيح[2]، إسلام القوة والعزة والعطاء النافع المتجدد في كل مجالات الحياة.

والأمر الأول يقتضي تخطيطاً علمياً لدراسة كل تلك المشكلات والقضايا دراسة مستوعبة لا تهمل جانباً من جوانبها، حتى يتسنى الوقوف الصحيح عليها، ومن ثم يمكن تحليلها ونقدها والحكم لها أو عليها في دقة

---

(١) أنظر: مجلة الأزهر، المجلد ٤٩، ص ١٣٢٢.

(٢) أنظر: القرآن والفلسفة، ص ١٥١.

وموضوعية.

كما أن هذا التخطيط لا يغفل عن توسيع مجال علم الكلام ليضم مع المشكلات المعاصرة كل ما يميز العقيدة الإسلامية عن سواها من العموم والخلود والصلاحية الدائمة للتطبيق.

خصائص المنهج:

أما المنهج الأمثل لدراسة تلك القضايا والمشكلات فإن كل الآراء التي قيلت عنه تنادي بوجوب العودة إلى عصر النشأة لعلم الكلام قبل أن تغزوه أفكار الفلسفة الوثنية، عصر البساطة وعدم التأويل، والأخذ بالمنهج القرآني، والسنة النبوية في تقرير العقائد، ومجادلة المشركين، ولهذا المنهج عدة خصائص أهمها:

أولاً : الجمع بين الأدلة التي تقنع العقل وترضي الوجدان وتستولي على القلب[1]، فالقرآن في حديثه عن الوحدانية مثلاً يدعو إلى النظر في الكون، والاعتبار بآثار الله في خلقه، كما يبين أن ما يتخذ آلهة من دون الله لا يصح في منطق العقل أن تكون آلهة، فكيف يعبد المرء ما صنعت يداه، أو ما يعتريه الأفول والذبول، والقرآن مع حضه على النظر، ودعوته لاستخدام العقل استخداماً سليماً يزاوج بين الفكر والوجدان، والترغيب والترهيب؛ لأن الإنسان ليس عقلاً صرفاً وليس وجداناً صرفاً، وإنما هو مزاج من هذا وذاك، ولا سبيل لإقناعه وإيمانه بغير

---

(١) أنظر: الإسلام وحاجة الإنسانية إليه، ص ٧٠.

مخاطبته، وفق فطرته التي فطره الله عليها[1].

ثانياً : قصر النظر والتفكير على العالم المشاهد دون غيره، فالإنسان ليس مكلفاً بالنظر في عالم الغيب، بل هو قد أمر بعدم التفكير فيه كما جاء في الأثر، وليس هذا من باب الحجر على العقل، ولكنه من باب حمايته من تبديد طاقاته في مجال ليس أهلاً له حتى يكون أقدر على الإبداع في العالم المنظور.

إن كل ما ورد في القرآن عن الله وصفاته والملائكة واليوم الآخر وما فيه من حساب وثواب وعقاب نؤمن به ولا نخوض بالبحث فيه، وقد أخطأ المتكلمون وتفرقوا وتراشقوا بسهام التهم حين تكلموا في عالم الغيب، وتأولوا النصوص المتعلقة به، ولذا يرى ابن رشد أن الطريق لرفع ما أحدثه علم الكلام من بدع فرقت المسلمين هو أن يعمد إلى الكتاب العزيز فتلتقط منه الاستدلالات الموجودة في شيء مما كلفنا اعتقاده، ثم يجتهد في النظر إلى ظاهرها بقدر الإمكان من غير تأويل[2].

إن للعقل حداً يقف عنده، ولا ينبغي أن يتعدى طوره، حتى يكون له أن يحيط بالله وصفاته، فإن ذلك طمع في محال كما قال ابن خلدون[3] ومن ثم نؤمن بآيات

---

(١) يقول مؤلف خصائص التصور الإسلامي، ص ١٦: لا بد أن تعرض العقيدة بأسلوب العقيدة؛ إذ إن محاولة عرضها بأسلوب الفلسفة يقتلها، ويطفئ إشعاعها، ويقصرها على جانب واحد من جوانب الكينونة الإنسانية الكثيرة.

(٢) أنظر: فصل المقال، ص ٦٥.

(٣) أنظر: المقدمة، ص ٨٢٥، وانظر سابقاً، ص ١٦٠.

الصفات وأحاديثها الصحيحة وما يلحق بذلك من المتشابهات كما جاءت من غير تأويل ولا تعطيل، ولا نتعرض لما جاء فيها من خلاف بين العلماء، ويسعنا ما وسع الرسول والصحابة والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا[1].

ثالثاً : توجيه العناية إلى المسائل ذات الصبغة العملية، فما لا ينبني عليه عمل فالخوض فيه من التكلف الذي نهينا عنه شرعاً، ومن ذلك كثرة التفريعات للأحكام التي لم تقع، والخوض، في معاني الآيات القرآنية التي لم يصل إليها العلم بعد، والكلام في المفاضلة بين الصحابة رضوان الله عليهم، وما جرى بينهم من خلاف، ولكل منهم فضل صحبته وجزاء نيته[2].

رابعاً : مراعاة المخاطبين في النقاش، واصطناع الأدلة التي تلائم العصر، وتتجاوب مع مستوى الفهم والعلم، فالكتاب العزيز يطلب في الدعوة إلى سبيل الله الأخذ بالحكمة والموعظة الحسنة والمجادلة بالتي هي أحسن، وليس الأمر مقصوراً على اللين في القول وعدم الغلظة فيه، وإنما يتعدى هذا ليشمل أيضاً الأساليب العلمية التي تحقق الغاية وتصل إلى الإقناع أو توضيح الحقيقة في أسلوب لا يأباه إلا المعاند والمكابر، وذلك لأن الله كتب الإحسان على كل شيء، فمن أراد أن يدافع عن

---

(١) أنظر: دستور الوحدة الثقافية بين المسلمين، ص ١٥٠.

(٢) المصدر السابق، ص ١٤٩.

الحق، ليدحض به الباطل فليحسن ما يقول أسلوباً وبراهين تناسب الزمان والمكان، وتنفذ إلى العقل والوجدان، فالحكمة والمجادلة بالتي هي أحسن في العصر الماضي غيرهما في عصر العلم الطبيعي، فما كان يرضي العقل في ذلك الزمان قد لا يرضيه الآن، ومن هنا وجب علينا أن نتسلح بعلوم وثقافات العصر، لنستعين بها في أن نحسن دعوتنا إلى ديننا، وأن نحسن أيضاً الذود عنه، فالحكمة ضالة المؤمن أنى وجدها أخذها، وعند من رآها طلبها.

لقد كشف العلم الحديث عن بعض أسرار الكون، وبديع نظامه وإحكامه ولا بد لنا من الإفادة مما انتهى إليه هذا العلم في مقاومة الإلحاد، والدعوة إلى الإيمان بوجود إله عالم حكيم، خلق العالم ويقوم بتدبيره[1].

خامساً : الربط بين تعاليم الإسلام، فالقرآن يرفض مبدأ التجزئة في الإيمان به، وكل تعاليمه متعاونة متكاملة في بناء الشخصية الإنسانية بناء سوياً على منهج الله، فدراسة مشكلات العقيدة لا جدوى منها إذا تمت بمعزل عن مشكلات الحياة الأخرى من نفسية واجتماعية واقتصادية، فمثلاً لا يمكن مقاومة الإلحاد الشيوعي إلا إذا قدمنا معه العدل الاجتماعي، والتكافل الاجتماعي؛ لأن الفقير الجائع لن يصغي إلى ما يوجه إليه عن الإلحاد الشيوعي إلا إذا كفلنا له ولمن يعول مستوى لائقاً من العيش،

(١) أنظر: الإسلام وحاجة الإنسانية إليه، ص ٧.

يحفظ آدميته ويحمي كرامته.

سادساً : استقراء النصوص المتعلقة بالموضوع الواحد، ودراستها دراسة متكاملة في ضوء القواعد السابقة في فهم النصوص، ودون تعويل على اختلافات المتكلمين، وآراء الفرق الدابرة، فموضوع كالجبر والاختيار، وما أثير حوله في الماضي من جدل عقيم، وما يثار حوله أحياناً في العصر الحاضر من تساؤل لا معنى له مرده إلى إغفال لما ورد من نصوص كثيرة في الكتاب والسنة حول خلق الإنسان، وما أخذ عليه من مواثيق الإيمان، ومسؤولية الأمانة التي أشفقت السماوات والأرض والجبال من حملها، وتسخير الكون له، وما خوله الله إياه من الطاقات والقدرات، وما تمتع به من حرية الاعتقاد بما بعث به الرسل والأنبياء فلا إكراه في الدين، كل هذا وغيره يشهد بأن الإنسان له إرادة وحرية، واختيار وقدرة، وأنه من ثم مسؤول ومحاسب على ما يعمل ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ * وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ﴾[1].

وأما الآيات التي قد يعطي ظاهرها أن الإنسان لا اختيار له أو أنه مجبور في أفعاله، فإن ردها إلى تلك الآيات، وفهمها في نطاق ما كتبه الله من تكاليف، لا يمكن أن يعطي سلباً لحرية الإنسان وإنما كل ما تدل

(١) الآية ٧، ٨ في سورة الزلزلة.

عليه هو الإيمان بسلطان الله القاهر فوق عباده، وأن الخلق محكومون في النهاية بنواميس الكون التي لا تتبدل.

والإيمان بالقضاء والقدر ليس تثبيطاً للهمم، واستكانة للبؤس والظلم؛ لأن الفهم القاصر لكلمتي القضاء والقدر هو الذي يدفع إلى ذلك الاعتقاد، وبالفهم الصحيح لهاتين الكلمتين باستقراء النصوص التي اشتملت عليهما يصبح الإيمان بالقضاء والقدر قوة محركة للعمل المتقن، والبذل المستطاع، وعدم تجاهل الأخذ بالأسباب الملائمة لكل ما يقدم عليه الإنسان من أفعال، ودون أن ينسى التوجه بجميع أفعاله إلى الذي خلق فسوّى والذي قدّر فهدى.

وهكذا يكون استقراء النصوص ودراستها في الموضوع الواحد عاصماً من الاضطراب في التفسير والفهم، ويحول دون ضرب النصوص بعضها بعضاً، وينتهي إلى أسلم النتائج، وأقربها إلى روح العقيدة، وفلسفة التشريع.

سابعاً : التأكيد على أثر الإيمان في حياة الإنسان.. إذا كانت مهمة علم الكلام هي توجيه التقدم الحضاري للأمة فإن هذا التوجيه لحمته وسداه الإيمان بالله وخشيته في كل شيء، ومن ثم كان على هذا العلم أن يكون في كل ما يبحث فيه موضحاً لدور الإيمان في حياة الإنسان وأن الأمر كما يقول الشاعر:

إذا الإيمان ضاع فلا حياة ولا دنيا لمن لم يحي دنيا

إن كل العلوم في الإسلام ليست غاية في ذاتها، وإنما هي وسيلة لعبادة الله، والعلم الذي لا يوثق صلة الإنسان بخالقه، ولا ينفع الناس في الدنيا والآخرة، ليس مطلوباً ولا مرغوباً، وإنفاق الوقت فيه مسؤولية يحاسب المرء عليها يوم الدين. وعلم الكلام هو ألصق علوم الإسلام بغرس معاني الخشية في القلوب، وربط الإيمان بحياة الإنسان في كل مظاهرها، بل إن العلوم الأخرى تكاد تكون مساعدة له في القيام بهذه الرسالة المقدسة.

إن مهمة علم الكلام في العصر الحاضر، عصر الحيرة والقلق جد خطيرة؛ لأنها مهمة إنقاذ الإنسان من صراع المذاهب الإلحادية التي أنشبت أظفارها في كل اتجاه[1]، ليحيا في ظل الإيمان ببارئه حياة مطمئنة إيجابية، ولتصبح كل تصرفاته خالصة لله رب العالمين ﴿قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾[2].

وأخيراً فإن القرآن الذي انتصر على الشرك، وهو في عنفوان سلطانه لقادر على الانتصار على كل مظاهر الإلحاد اليوم إذا ما أحسنا تقديم منهجه في البحث والدراسة، بعيداً عن تعقيدات المتكلمين وانحرافاتهم، ودون إهمال لطبيعة العصر في اصطناع الأدلة، وصياغة الأفكار والبراهين.

---

(١) أنظر: الأسس المنهجية لبناء العقيدة الإسلامية، للدكتور يحيى هاشم، ص ٤٢٩، ط. دار الفكر العربي.

(٢) الآية ١٦٢ في سورة الأنعام.

فالمنهج المعاصر لعلم الكلام منهج استقرائي يعتمد على النصوص مباشرة دون انتصار لمذهب ما، أو تشقيق للقول في اختلافات لا طائل من ورائها، مع الاستعانة إذا اقتضى الحال بما كشف عنه العلم الحديث من نواميس الكون.

وهذا المنهج لا يتوسع في مجال الإلهيات والسمعيات كما فعل القدماء، ويقف من النصوص المتعلقة بهما موقف الإيمان والتفويض دون تأويل أو تعطيل، أو بحث في كيفيات وهيئات، وهو إلى هذا يتجاوز الدائرة التي عاش في إطارها المتكلمون ليشمل كل خصائص العقيدة الإسلامية.

والمنهج فضلاً عن ذلك يتابع العصر فكراً وأسلوباً، لكي لا ينعزل علم الكلام عن الواقع، دون فصل بين العقيدة والشريعة، أو بين الإيمان والحياة.

والخلاصة أن علم الكلام إذا كان يتناول أصول الدين، وعلم الفقه يتناول فروعه فإنه يلاحظ أن علم الفروع حظي باهتمام بالغ فكان للفقهاء تراثهم العلمي الذي نعتز به كل الاعتزاز، ولكن علم أصول الدين للعوامل التي واكبت نشأته وأثرت في منهجه وقضاياه لم يكن لتراثه العلمي ما لتراث الفقه من منزلة وقيمة، بل إن ذلك التراث يبرأ منه الفكر الإسلامي الأصيل، بسبب غلبة الفلسفة الوثنية عليه، ولأنه من ثم، لا يُقوي عقيدة، أو يثبت إيماناً أو يبعث في النفس خشية الله ومراقبته الدائمة، وإخلاص كل الأعمال له، فهل يتسنى لعلم الأصول هذا أن يتبوأ المكانة الخليقة به؟ المكانة التي تجعل منه الأساس والدعامة الأولى في الدعوة إلى الله، ووقاية

الإيمان كل أسباب الوهن أو الضياع حتى يستطيع أن يقود بجدارة مسيرة الأمة نحو حضارتها الأصيلة.

إن الأمر يسير إذا ما أخلصنا النية وتعاونا على كلمة الحق، ولم نخش في الجهر بها إلا الله.

إن ضعف العقيدة هو علة العلل في تخلف المسلمين، وإن علاج هذا الضعف هو الطريق الصحيح لعلاج ذلك التخلف، وهذه مهمة علم الكلام، فتجديده للقيام بمهمته إذن ضرورة مقدسة، ولعل فيما قدمته عن ملامح المنهج المعاصر لهذا العلم ما يعين على القيام بمهمته، ﴿...وَلَيَنصُرَنَّ ٱللَّهُ مَن يَنصُرُهُۥٓ إِنَّ ٱللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ﴾[1].

(١) الآية ٤٠ في سورة الحج.

خاتمة

نتائج وتوصيات

وبعد هذه الرحلة حول نشأة البحث العلمي وتاريخه، وأهم مناهجه ومراحل إعداده، ودعائمه الأساسية في العلوم الإسلامية، ومنهج البحث في كل منها ـ بعد هذه الرحلة الشاقة والممتعة في نفس الوقت ما هي النتائج العلمية التي انتهت إليها، وما التوصيات التي توحى بها؟

يمكن القول بأن أهم هذه النتائج هي:

أولاً: إن الاجتهاد ضرورة ملحة لا مراء فيها في كل العلوم، وبخاصة العلوم الإسلامية، فالتخلف الذي نقاسي منه، والضعف الذي ابتلينا به لا سبيل إلى قهرهما إلا بالاجتهاد الذي يدفع بحركة الحياة في كل المجالات نحو التغير والتطوير والتقدم.

وإباحة الاجتهاد في شيء تقتضي إباحة الخلاف فيه؛ إذ لا يباح الاجتهاد في العلوم الإسلامية إلا فيما لا يقين فيه بدليل نقلي أو عقلي، وعند فقد اليقين يأتي الخلاف، ويتشعب الرأي، ولا يليق بسماحة الدين أن يضيق بمثل هذا الخلاف؛ لأنه لا يعلم فيه الحق بيقين، فيكون من التحكم الإلزام فيه برأي من الآراء[1].

---

(١) أنظر: دراسات دينية وأدبية للشيخ عبد المتعال الصعيدي، ص ٥٨.

ثانياً : إن فهم النصوص القرآنية والحديثية فهما سليما وفق الأصول اللغوية والدلالة المعجمية لعصر النبوة هو البداية الصحيحة لاستنباط الأحكام دون التأثر بمذهب ما أو الخضوع لاتجاه ما.

ثالثاً : إن الاجتهاد بمعناه الشامل ليس أمراً ميسوراً، إنه يحتاج إلى التزود بالدراسات التخصصية الدقيقة، والدراسات المساعدة التي لا بد منها، وبعبارة أخرى يحتاج الاجتهاد إلى التفتح العقلي، والانتفاع بتجارب الغير، واستيعاب كل جديد في المعرفة الإنسانية.

رابعاً : ينبغي أن تواجه المشكلات بفكر علمي واسع الأفق، رحب الصدر، يحيط بالمقاصد والغايات أكثر مما يلم بالفروع والجزئيات، وهو إلى هذا لا يعرف الضحالة، أو خطف الأفكار ويقوم على مخاطبة العقل والوجدان معاً دون أن تطغى عليه الحماسة أو الانفعال.

خامساً : إن العمل الجماعي والتعاون العلمي في العصر الحاضر ضرورة كضرورة الاجتهاد، إن هذا العمل فريضة كسائر الفرائض الدينية التي أهملناها وضيعناها، فعدت علينا شياطين الإنس من كل مكان، إن ديننا يأمرنا بالشورى، وهي في مدلولها العام تتسع للمسائل السياسية والعلمية والدينية، إنها الطابع الأساسي للأمة الإسلامية[1]، ولكننا ـ للأسف ـ قوم نعاني من فقدان الروح الجماعية التي

---

(١) أنظر: مجلة العربي، العدد ٢٨٩، ص ٨٦.

علمنا إياها هذا الدين، وربانا عليها، وألزمنا بها، لقد تخلينا عن الكثير من مقولاتها ومواضعاتها، وتجمدت سلوكياتنا على صيغ فردية قد تبلغ حد الأثرة والأنانية في كثير من الأحيان، فتمحو القدرة على التوجيه الجماعي، الذي تتكامل فيه الطاقات وتتضافر القدرات، ويتدفق العطاء لكي يصب في الهدف الواحد(١).

سادساً : إن الاجتهاد ينبغي له أن يعيش الواقع، ويدرس كل المشكلات التي تحيا بين الناس، وأن يهتم بالقضايا الأساسية، ويتخلى عن المسائل الهامشية، ويسهم في تقريب شقة الخلاف بين المذاهب والاتجاهات المختلفة.

سابعاً : إن علم الأصول ـ وهو منهج الاجتهاد الفقهي ـ لم يعد بمنهجه التقليدي محققاً للغاية من دراسته ومن ثم يجب تجديده وتطويره ليساعد على بناء العقلية الاجتهادية التي تعيش الواقع وتهتم بفقه الأولويات، وتراعي مقاصد التشريع.

ثامناً : لا بد من تهيئة المناخ العلمي الذي يكفل الحرية لكل الآراء، والذي يطبع الحياة في كل مجالاتها العلمية والفكرية بطابع التطوير والاجتهاد والتجديد.

تاسعاً : إن الدعوة إلى الاجتهاد تظل كصرخة في واد ما لم تترجم ثماره إلى سلوك وتطبيق.

---

(١) أنظر: مجلة الأمة، العدد الخامس والعشرون، ص ١١.

عاشراً : لا مجال لإعادة النظر في السنة من حيث صحتها، ويقصر منهج البحث فيها على تفسيرها في ضوء التطور الاجتماعي والعلمي المعاصر.

حادي عشر : إن ضعف العقيدة هو علة العلل في تخلف المسلمين، وإن علاج هذا الضعف مهمة العلوم الإسلامية كلها؛ لما بينها من تلاحم وتكامل، وإن كان لعلم الكلام الدور الأساسي في هذا العلاج.

ثاني عشر : إننا أمة تختلف عن سائر الأمم من حيث إنها لا تستطيع أن تولي ظهرها لتراثها العلمي؛ لأن كل نشاط فكري عرفه المجتمع الإسلامي كان مصدره القرآن الكريم بطريقة مباشرة أو غير مباشرة، ومن ثم بعد هذا التراث جهداً عقلياً من أجل الانتفاع بهدي القرآن، ومن هنا كانت علاقتنا الحميمة بتراثنا، وهي علاقة تفرض علينا أن ننقب في هذا التراث، ونستهدي ما فيه من آراء لا تمثل ثقافة الزمان أو المكان، علينا أن نستمد من أمجاد الماضي ما يدعم ويقوي انتفاضة الحاضر، ليضمن له مستقبلاً مزدهراً يمشي فيه مع الزمن يلازمه في تطوره، ويصاحبه في توثبه، فلا تكون بينهما فرقة ولا تخلف[1].

تلك أهم النتائج التي كشفت عنها هذه الدراسة، أما التوصيات التي توحى بها فأهمها:

(١) أنظر: الفكر الإسلامي والمجتمع المعاصر، ص ٦٢٠.

أولاً : عدم الطفرة، إن الحرص على التغيير والتطوير لا يحقق الغاية منه إلا إذا خضع لتخطيط علمي مدروس، يراعي كل الظروف، ويؤثر التأني، ولا يجنح إلى الطفرة؛ لأنها لا تتمخض غالباً إلا عن ابتسار في الفكر، وتشتت في الجهد، وقد تنتهي إلى عكس الهدف الذي يتغياه الاجتهاد والتجديد.

ثانياً : إن نظام التعليم الحالي في حاجة إلى إعادة نظر، شكلاً ومضموناً، يجب أن تتوارى الثنائية التعليمية، وتغيّر المناهج تغيراً جذرياً؛ لكي يتوارى الصراع الفكري في غير ميدان، ولكي تسود المفاهيم الصحيحة للعقيدة والشريعة، كما أن الإعلام على تنوع أشكاله في حاجة إلى تخطيط جديد يستهدي القيم الإسلامية في القول والعمل.

ثالثاً : ينبغي أن يدرس تاريخ العلوم ومناهج البحث فيها في الماضي والحاضر دراسة تنمي ملكة التفكير والتنسيق والاستنباط، وتؤهل الطلاب وبخاصة في المرحلة الجامعية والدراسات العليا لمتابعة العمل في حقل البحث العلمي الذي يضيف جديداً مفيداً إلى ثقافتنا وحضارتنا.

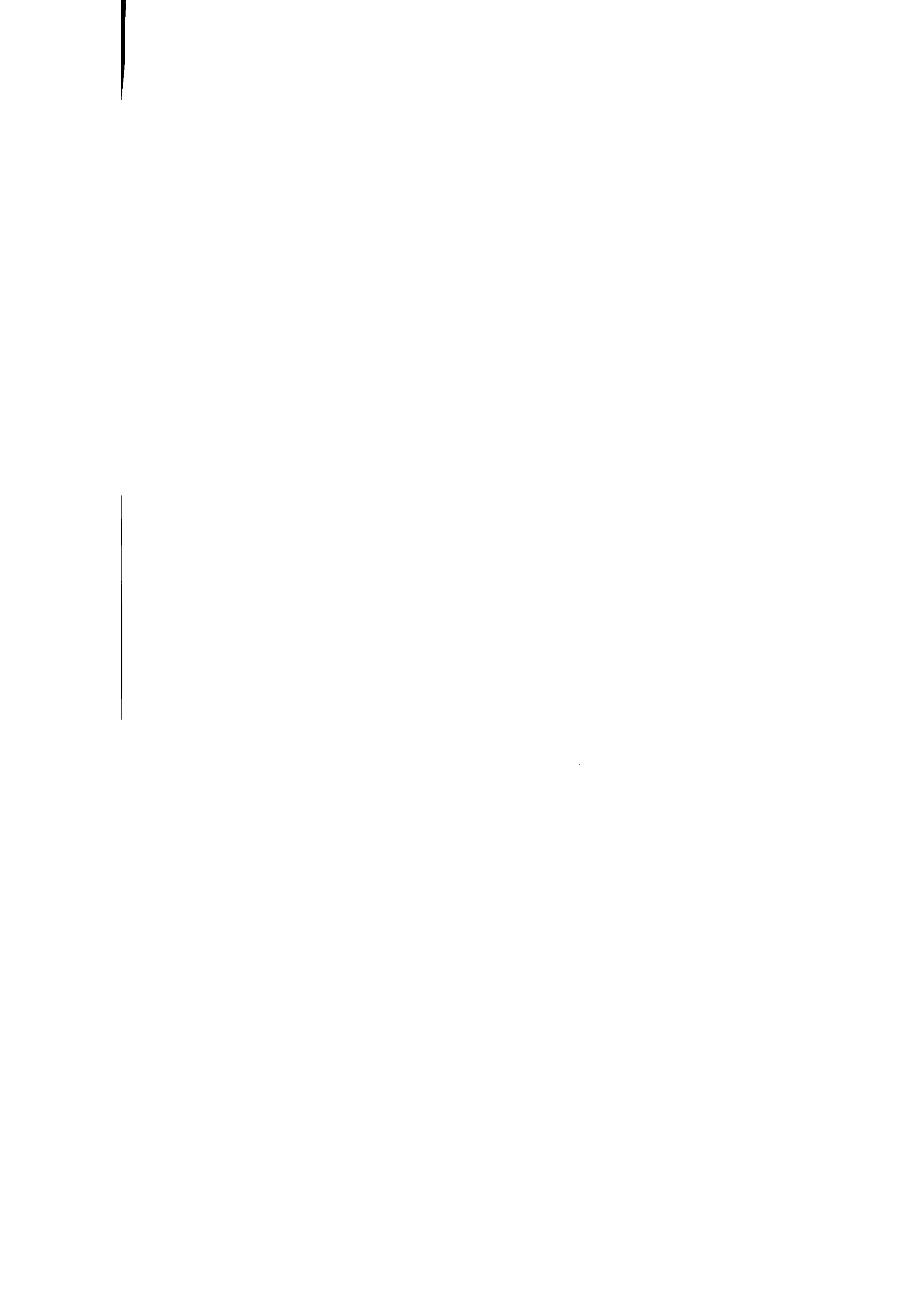
وأخيراً لا أدعي أن هذه الدراسة على ما بذلت فيها بمنجاة من هفوة هنا أو عثرة هناك، فما يخلو عمل بشري من نقص ما، غير أني بذلت ما استطعت ولا يكلف الله نفساً إلا وسعها، وأختم هذا العمل بما ختم به ابن خلدون رائعته، المقدمة، أو الجزء الأول من

تاريخه، قال:

«وقد استوفينا من مسائله (أي طبيعة العمران وما يعرض له) ما حسبناه كفاء له، ولعل من يأتي بعدنا ممن يؤيده الله بفكر صحيح، وعلم مبين يغوص من مسائله على أكثر مما كتبنا، فليس على مستنبط الفن إحصاء مسائله، وإنما عليه تعيين موضع العلم، وتنويعُ فصوله، وما يتكلم فيه، والمتأخرون يلحقون المسائل من بعده شيئاً فشيئاً إلى أن يكمل. والله يعلم وأنتم لا تعلمون».

والحمد لله الذي هدانا لهذا، وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله.

فهارس الكتاب



فهرس الآيات

فهرس الأحاديث

فهرس الأعلام

(١) لم يراع في ترتيب الأعلام «أل»، «أبو»، «ابن».

المصادر والمراجع

أولاً ـ القرآن الكريم:

ثانياً ـ مؤلفات:

(١) آفاق جديدة في دراسة الإبداع، للدكتور عبد الستار إبراهيم ط. وكالة المطبوعات، الكويت.

(٢) ابن حزم، للشيخ محمد أبو زهرة، ط. دار الفكر العربي، القاهرة.

(٣) اتجاهات التفسير في العصر الحديث، للشيخ مصطفى الحديدي الطير، ط. القاهرة.

(٤) الاجتهاد في الشريعة الإسلامية، للدكتور يوسف القرضاوي، ط. دار القلم، الكويت.

(٥) الاجتهاد في الفقه الإسلامي، د. محمد الدسوقي ـ المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية بالقاهرة، العدد ١٤٧ من سلسلة دراسات في الإسلام.

(٦) أحكام القرآن للجصاص، ط. تركيا.

(٧) الأحكام في أصول الأحكام للآمدي، ط. دار الكتب العلمية، بيروت.

(٨) إرشاد الفحول للشوكاني، ط. دار المعرفة، بيروت.

(٩) الإسلام عقيدة وشريعة، للشيخ محمود شلتوت، ط. دار الشروق، القاهرة.

(١٠) أسس التفكير العلمي، للدكتور زكي نجيب محمود، ط. دار المعارف، سلسلة كتابك.

(١١) أسس المنطق والمنهج العلمي، للدكتور محمد فتحي الشنيطي، ط. دار النهضة العربية، بيروت.

(١٢) الأسس المنهجية لبناء العقيدة الإسلامية، للدكتور يحيى هاشم، ط. دار الفكر العربي، القاهرة.

(١٣) الإسلام على مفترق الطرق، لمحمد أسد، ترجمة: د. عمر فروخ، ط. دار العلم للملايين، بيروت.

(١٤) الإسلام في مواجهة التحديات، لأبي الأعلى المودودي، ط. دمشق.

(١٥) الإسلام وحاجة الإنسانية إليه، للدكتور محمد يوسف موسى، ط. مكتبة الفلاح، الكويت.

(١٦) الإسلام والحضارة العربية، لمحمد كرد علي، ط. دار الكتب المصرية.

(١٧) الإسلام بين أمسه وغده، للدكتور محمود قاسم، ط. مكتبة الأنجلو المصرية.

(١٨) أصول البحث العلمي، للدكتور أحمد بدر، ط. وكالة المطبوعات، الكويت.

(١٩) أصول التشريع الإسلامي، لأستاذنا الشيخ علي حسب الله، ط. دار المعارف، القاهرة.

(٢٠) أصول الحديث، للدكتور محمد عجاج الخطيب، ط. دار الفكر، بيروت.

(٢١) أصول الفقه الإسلامي، للشيخ محمد أبو زهرة، ط. دار الفكر العربي.

(٢٢) أصول الفقه الإسلامي، للشيخ محمد الخضري، ط. دار القلم.
(٢٣) أصول الفقه الإسلامي، للشيخ زكي الدين شعبان، ط. جامعة بنغازي.
(٢٤) أصول الفقه الإسلامي، للشيخ محمد مصطفى شلبي، ط. بيروت.
(٢٥) أصول المنطق الرياضي، للدكتور محمد ثابت الفندي، ط. دار النهضة العربية، بيروت.
(٢٦) إعلام الموقعين، لابن قيم الجوزية، ت: الشيخ محمد محيي الدين عبد الحميد، ط. القاهرة.
(٢٧) الإعلام بالتوبيخ لمن ذم التاريخ، للسخاوي، مطبعة الترقي، القاهرة.
(٢٨) الانتقاء في فضائل الأئمة الثلاثة الفقهاء، لابن عبد البر، ط. القدسي، القاهرة.
(٢٩) البحث الأدبي، للدكتور شوقي ضيف، ط. دار المعارف، القاهرة.
(٣٠) بحوث في تاريخ السنة المشرفة، للدكتور أكرم ضياء العمري، ط. مؤسسة الرسالة بيروت.
(٣١) تاريخ التشريع الإسلامي، للشيخ محمد الخضري، ط. القاهرة.
(٣٢) تاريخ التراث العربي، للدكتور فؤاد سزكين، ترجمة: الدكتور فهمي أبو الفضل، ط. الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر.
(٣٣) تاريخ المذاهب الإسلامية، ج١، للشيخ محمد أبو زهرة، ط. دار الفكر العربي، القاهرة.
(٣٤) تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، للدكتور محمد علي أبو ريان، ط. دار النهضة العربية، بيروت.
(٣٥) تجديد أصول الفقه، للدكتور حسن الترابي، ط. جدة.
(٣٦) ترتيب المدارك للقاضي عياض، منشورات مكتبة دار الحياة،

بيروت.
(٣٧) التعبير الفني في القرآن، للدكتور بكر شيخ أمين.
(٣٨) تفسير القرآن الكريم للشيخ محمود شلتوت، ط. دار الشروق.
(٣٩) التفسير البياني للقرآن الكريم، للدكتورة عائشة عبد الرحمن، ط. دار المعارف، القاهرة.
(٤٠) التفسير القيم لابن قيم الجوزية، ط. القاهرة.
(٤١) تفسير المنار، للشيخ رضا، ط. صبيح.
(٤٢) تقييد العلم، للخطيب البغدادي، ت: د. يوسف العش.
(٤٣) تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، للشيخ مصطفى عبد الرازق، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة.
(٤٤) جامع بيان العلم وفضله، لابن عبد البر.
(٤٥) الجامع لأحكام القرآن، للقرطبي، ط. دار الكتب المصرية.
(٤٦) الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي، للدكتور محمد البهي، ط. الحلبي، القاهرة.
(٤٧) جوانب من المسألة الاجتماعية، للدكتور محمد باقر الصدر، ط. مكتبة الجديد، تونس.
(٤٨) جون ستيوارت مل، للدكتور توفيق الطويل، ط. دار المعارف، القاهرة.
(٤٩) الحيوان، للجاحظ، ت: الأستاذ عبد السلام محمد هارون.
(٥٠) خصائص التصور الإسلامي، للأستاذ سيد قطب، ط. القاهرة.
(٥١) الخطط، للمقريزي، ط. القاهرة.
(٥٢) دراسات في الفلسفة الإسلامية، للدكتور محمود قاسم، ط. دار المعارف، القاهرة.

(٥٣) دراسات في القرآن الكريم، للدكتور السيد أحمد خليل، ط. بيروت.

(٥٤) دستور الوحدة الثقافية بين المسلمين، للشيخ محمد الغزالي، ط. دار الأنصار القاهرة.

(٥٥) دور العرب في تكوين الفكر الأوروبي، للدكتور عبد الرحمن بدوي، ط. الكويت.

(٥٦) رسائل ابن عابدين، ط. الحلبي، القاهرة.

(٥٧) رسالة التوحيد، للإمام محمد عبده، ت: الشيخ محمود أبو رية، ط. دار المعارف، القاهرة.

(٥٨) رفع الملام عن الأئمة الأعلام، لابن تيمية، ط. المكتبة العلمية، المدينة المنورة.

(٥٩) زاد المعاد، لابن القيم، ط. بيروت.

(٦٠) سنن الترمذي، ت: د. عبد الرحمن محمد عثمان.

(٦١) السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي، للدكتور مصطفى السباعي، ط. مكتبة العروبة، القاهرة.

(٦٢) الشخصانية الإسلامية، للدكتور محمد عزيز الحبابي، ط. دار المعارف، القاهرة.

(٦٤) صحيح البخاري، ط. دار الشعب، القاهرة.

(٦٥) صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي.

(٦٦) عقيدة المسلم للشيخ محمد الغزالي، ط. دار البيان، الكويت.

(٦٧) علم الكلام وبعض مشكلاته، للدكتور أبو الوفا التفتازاني، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة.

(٦٨) علوم الحديث ومصطلحه، للدكتور صبحي الصالح، ط. دار العلم

للملايين، بيروت.

(٦٩) علوم الحديث، لابن الصلاح تحقيق: الدكتورة عائشة عبد الرحمن، ط. دار الكتب المصرية.

(٧٠) علوم الحديث، لابن الصلاح، تحقيق: الدكتور نور الدين عتر، المكتبة العلمية بالمدينة المنورة.

(٧١) عمدة القارئ يشرح صحيح البخاري، للعيني، ط. منير الدمشقي، القاهرة.

(٧٢) عوامل وأهداف نشأة علم الكلام، للدكتور يحيى هاشم، ط. مجمع البحوث الإسلامية بالأزهر.

(٧٣) الفرق بين الفِرق، للبغدادي، تحقيق: الشيخ محمد محيي الدين عبد الحميد، ط. القاهرة.

(٧٤) فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال لابن رشد، تحقيق: الدكتور محمد عمارة، ط. دار المعارف، القاهرة.

(٧٥) الفقه الإسلامي بين المثالية والواقعية، للشيخ محمد مصطفى شلبي، ط. الدار الجامعية، بيروت.

(٧٦) الفقه الإسلامي، مدخل لدراسته ونظام المعاملات فيه، للدكتور محمد يوسف موسى، ط. دار الكتب الحديثة، القاهرة.

(٧٧) فقه الصحابة والتابعين، للدكتور محمد يوسف موسى، ط. معهد الدراسات العربية العالية، القاهرة.

(٧٨) الفكر الإسلامي والتطور، للأستاذ محمد فتحي عثمان، ط. الدار الكويتية للطباعة والنشر.

(٧٩) الفكر الإسلامي والمجتمع المعاصر، للدكتور محمد البهي، ط. دار الكتاب اللبناني، بيروت.

(٨٠) الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، للحجوي، ط. الرباط.

(٨١) الفكر القانوني الإسلامي، للأستاذ محمد فتحي عثمان، ط. مكتبة وهبة، القاهرة.

(٨٢) الفلسفة القرآنية، للأستاذ عباس محمود العقاد، منشور ضمن الأعمال الكاملة للعقاد، ط. دار الكتاب اللبناني، بيروت.

(٨٣) في ظلال القرآن، للأستاذ سيد قطب، ط. دار إحياء التراث الإسلامي، بيروت.

(٨٤) في فقه التدين فهماً وتنزيلاً، للدكتور عبد المجيد النجار، كتاب الأمة.

(٨٥) في الفلسفة الإسلامية، منهج وتطبيق، للدكتور إبراهيم مدكور، ط. دار المعارف، القاهرة.

(٨٦) في ميدان الاجتهاد، للشيخ عبد المتعال الصعيدي، ط. القاهرة.

(٨٧) القرآن والفلسفة، للدكتور محمد يوسف موسى، ط. دار المعارف، القاهرة.

(٨٨) القرآن وقضايا الإنسان، للدكتورة عائشة عبد الرحمن، ط. دار العلم للملايين، بيروت.

(٨٩) القرآن المعجزة الكبرى، للشيخ محمد أبو زهرة، ط. دار الفكر العربي.

(٩٠) قواعد التحديث، لمحمد جمال الدين القاسمي، ط. دار إحياء الكتب العربية، القاهرة.

(٩١) قواعد التصوف، لأحمد زروق، ط. مكتبة الكليات الأزهرية.

(٩٢) الكفاية في علم الرواية، للخطيب البغدادي، ط. السعادة، القاهرة.

(٩٣) كيف تكتب بحثاً أو رسالة، للدكتور أحمد شلبي، مكتبة النهضة المصرية.

(٩٤) لمحات في المكتبة والبحث والمصادر، للدكتور محمد عجاج الخطيب، ط. بيروت.

(٩٥) مبادئ أساسية لفهم القرآن الكريم، لأبي الأعلى المودودي، ط. القاهرة.

(٩٦) مجلة المحاماة الشرعية، العدد الثالث من السنة الأولى.

(٩٧) محاضرات في تاريخ العلوم عند العرب، للدكتور فؤاد سزكين، ط. الرياض.

(٩٨) المحاضرات المغربية، للشيخ محمد الفاضل بن عاشور.

(٩٩) المدخل لأصول الفقه، للدكتور محمد معروف الدواليبي، ط. جامعة دمشق.

(١٠٠) المستصفى للإمام الغزالي، ط. بولاق.

(١٠١) مصادر التشريع الإسلامي مرنة، للشيخ عبد الوهاب خلاف، مجلة القانون والاقتصاد، عدد أبريل سنة ١٩٤٥م.

(١٠٢) معجم المصطلحات العلمية والفنية، ليوسف خياط، ط. دار لسان العرب، بيروت.

(١٠٣) معرفة علوم الحديث، للنيسابوري، ط. بيروت.

(١٠٤) معيار العلم للإمام الغزالي، تحقيق: الدكتور سليمان دنيا، ط. دار المعارف.

(١٠٥) مقاصد الشريعة الإسلامية، للأستاذ علال الفاسي، مكتبة الوحدة العربية، الدار البيضاء.

(١٠٦) المقدمة لابن خلدون، ط. بيروت.

(١٠٧) مقدمة تحقيق التمهيد للاسنوي، للدكتور محمد حسن هينوط، دمشق.

(١٠٨) مقدمة في أصول التفسير، لابن تيمية، ت: الدكتور عدنان زرزور، ط. دار القرآن الكريم، الكويت.

(١٠٩) مقدمة في التفسير، للأستاذ حسن البنا، ط. دار بوسلامة، تونس.

(١١٠) مقدمة في المنهج، للدكتورة عائشة عبد الرحمن، ط. معهد الدراسات العربية، القاهرة.

(١١١) مقدمة في نقد مدارس علم الكلام، للدكتور محمود قاسم، منشورة كمدخل لتحقيق كتاب «مناهج الأدلة في عقائد الملة»، لابن رشد، ط. مكتبة الأنجلو المصرية.

(١١٢) مقدمة ملخص إبطال القياس لابن حزم، للدكتور سعيد الأفغاني، ط. دمشق.

(١١٣) مناظرات في أصول الشريعة الإسلامية، للدكتور عبد المجيد تركي، ترجمة: الدكتور عبد الصبور شاهين، ط. دار الغرب الإسلامي.

(١١٤) الاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلامي، للدكتور فتحي الدريني، بحث منشور في مجلة الاجتهاد، العدد الثامن.

(١١٥) مناهج الاجتهاد في الإسلام، للأستاذ محمد سلام مدكور، ط. جامعة الكويت.

(١١٦) مناهج البحث عند مفكري الإسلام، للدكتور علي سامي النشار، ط. دار المعارف.

(١١٧) مناهج البحث العلمي، للدكتور عبد الرحمن بدوي، ط. الكويت.

(١١٨) مناهج البحث العلمي، للدكتور عبد اللطيف محمد العبد، ط. مكتبة النهضة المصرية، القاهرة.

(١١٩) مناهج العلماء المسلمين في البحث العلمي، تأليف: روزنتال، ترجمة: الدكتور أنيس فريحة، ط. بيروت.

(١٢٠) مناهج تجديد، للشيخ أمين الخولي، ط. دار المعرفة، القاهرة.

(١٢١) مناهل العرفان في علوم القرآن، للشيخ عبد العظيم الزرقاني، ط. القاهرة.

(١٢٢) المنطق الحديث ومناهج البحث، للدكتور محمود قاسم، ط. دار المعارف، القاهرة.

(١٢٣) المنطق وفلسفة العلوم، تأليف: بول موي، ترجمة: الدكتور فؤاد زكريا، ط. الألف كتاب، القاهرة.

(١٢٤) المنطق ومناهج البحث العلمي في العلوم الطبيعية، للدكتور علي عبد المعطي محمد، ط. دار الجامعة المصرية بالإسكندرية.

(١٢٥) المنقذ من الضلال، للإمام الغزالي، تحقيق: الدكتور عبد الحليم محمود، ط. دار الكتب الحديثة، القاهرة.

(١٢٦) منهج البحث العلمي عند العرب، للدكتور جلال محمد موسى، ط. بيروت.

(١٢٧) منهج البحث الأدبي، للدكتور علي جواد الطاهر، ط. بيروت.

(١٢٨) منهج البحوث العلمية، لثريا ملحس، ط. بيروت.

(١٢٩) منهج البحث التاريخي، للدكتور حسن عثمان، ط. دار المعارف.

(١٣٠) منهج النقد التاريخي عند المسلمين، للدكتور عثمان موافي، ط. الإسكندرية.

(١٣١) نظام الطلاق في الإسلام، للشيخ أحمد محمد شاكر، ط. القاهرة.

(١٣٢) نظرة عامة في تاريخ الفقه الإسلامي، للدكتور علي حسن عبد القادر، ط. القاهرة.

(١٣٣) نظرات في تطور علم أصول الفقه، للدكتور طه جابر العلواني، بحث منشور في مجلة أضواء الشريعة الإسلامية، العدد العاشر، الرياض.

(١٣٤) النقد التاريخي، ترجمة: الدكتور عبد الرحمن بدوي، دار النهضة العربية، القاهرة.

(١٣٥) الموافقات للشاطبي، ط. السلفية.

(١٣٦) يوم الدين والحساب، للدكتور شكري محمد عياد، ط. دار الوحدة، بيروت.

ثالثاً ـ أبحاث منشورة في الدوريات التالية:

(١٣٧) عالم الفكر ـ الكويت.

(١٣٨) الأمة ـ قطر.

(١٣٩) الدوحة ـ قطر.

(١٤٠) منار الإسلام ـ أبو ظبي.

(١٤١) الأزهر.

(١٤٢) الثقافة العربية ـ طرابلس.

(١٤٣) العربي ـ الكويت.

(١٤٤) الفكر ـ تونس.

(١٤٥) رسالة الإسلام ـ القاهرة.

(١٤٦) الرسالة ـ القاهرة.

(١٤٧) الوعي الإسلامي ـ الكويت.

(١٤٨) الكتاب العربي ـ القاهرة.

(١٤٩) مجلة المسلم المعاصر.



فهرس الموضوعات

الباب الثاني



للمؤلف

أولاً ـ كتب مطبوعة:

(١) الإسلام والمستشرقون.

(٢) حديث الإفك.

(٣) الصيام في القرآن (ترجم إلى الانجليزية).

(٤) التأمين وموقف الشريعة الإسلامية منه.

(٥) الهجرة في القرآن.

(٦) الاجتهاد في الفقه الإسلامي.

(٧) في الثقافة الإسلامية.

(٨) المال في الإسلام.

(٩) طه حسين يتحدث عن أعلام عصره.

(١٠) أيام مع طه حسين.

(١١) في تاريخ القرآن وعلومه.

(١٢) الإمام الشيباني وأثره في الفقه الإسلامي (ترجم إلى الأوردية).

(١٣) الاجتهاد والتقليد في الشريعة الإسلامية.

(١٤) دعائم العقيدة في الإسلام.

(١٥) مقدمة في دراسة الفقه الإسلامي.

(١٦) الحل الإسلامي بين النظرية والتطبيق.

(١٧) الفكر الاستشراقي تاريخه وتقويمه.

(١٨) الوقف وأثره في تنمية المجتمع الإسلامي.

(١٩) التجديد في الفقه الإسلامي.

(٢٠) الأسرة في التشريع الإسلامي.

(٢١) محمد يوسف موسى الفقيه الفيلسوف.

(٢٢) منهج التقريب بيم المذاهب الفقهية.

ثانياً ـ كتب تحت الطبع:

(١) تأملات قرآنية..

(٢) نظرة نقدية في الدراسات الأصولية المعاصرة.

(٣) قضايا البيئة من منظور إسلامي.

(٤) دراسات في التراث الإسلامي.

(٥) فقه الطلاق بين التقليد والتجديد.